¿DE QUIÉN ES LA FILOSOFÍA?

Emilio Uranga

Perfil a lápiz de Emilio Uranga por Lucinda Urrusti

¿DE QUIEN ES LA FILOSOFIA?

(SOBRE LA LÓGICA DE LA FILOSOFÍA COMO CONFESIÓN PERSONAL)

ENSAYO

EMILIO URANGA

"Mi nombre no te diría nada"
(Locución popular española)

1ª. Edición, enero de 1977
© Emilio Uranga

30

Colección PENSAMIENTO ACTUAL

FEDERACIÓN EDITORIAL MEXICANA
Manzanillo 64, México 7, D. F.

I N D I C E

Prólogo 7

Introducción 14

Cuatro avisos

1. El olfato en religión 29

2. Invitación al sistema 32

3. Autobiografía y Filosofía 35

4. Leyendo a Husserl 40

¿De quién es la Filosofía? 59

Apéndice

José Gaos; personalidad y confesión

I. La personalidad 177

II. La confesión 190

Postdata

I. Gaos y la muerte 219

PRÓLOGO

LA VIDA Y LA OBRA

I

Solía decir mi maestro Juan David García Bacca que los filósofos son hombres que, como los locos, andan siempre con su tema, con su sonsonete, con su obsesión. Emile Meyerson escribió más elegantemente: "el verdadero filósofo dice sólo una y la misma cosa". A todo pensador le acontece que, en un momento afortunado, atina a formular su tema de preocupación radical y lo demás no son sino divagaciones en torno de este motivo principal de sus rumiaciones interiores o de sus conversaciones familiares.

Desde que fui discípulo de José Gaos me obsesionó la idea de las relaciones entre la vida y la obra. Para Gaos había continuidad, más bien dicho: identidad, pues la obra no era sino la calca de la vida en otros términos. Para mí, en cambio, había ruptura y divorcio. Desde entonces, he atiborrado cuadernos y artículos con materiales o reflexiones tendentes todos a

mostrar que entre la vida y la obra de un artista, de un filósofo y de un hombre de acción, no hay puente posible y que si se cree que existe, el espectáculo se nos convierte en una feria de equivocaciones.

Hay un texto de Jorge Luis Borges que expresa a la perfección mi convicción más persistente sobre la vida y la obra. Lo citaré por su breve belleza: "Al otro, a Borges, es a quien le ocurren las cosas. Yo camino por Buenos Aires y me demoro, acaso ya mecánicamente, para mirar el arco de un zagúan; yo vivo, yo me dejo vivir, para que Borges pueda tramar su literatura y esa literatura me justifica. Así mi vida es una fuga y todo lo pierdo y todo es del olvido, o del otro. No sé cuál de los dos escribe esta página".

Después del psicoanálisis, no se nos hace ya una idea mítica, mística o metafísica, el ser vividos por fuerzas de las que nuestra conciencia puede registrar sus efectos, pero de los cuales no es indudablemente la causa. Suele decirse que una ciencia sin conciencia es pura destrucción —como la de ciertos artesanos de la bomba atómica—, pero una conciencia sin ciencia, no es a menudo sino la dolorosa e inútil lucidez de la locura.

La homonimia entre el nombre del autor y el autor de un libro induce a pensar en una continuidad. La impropiedad —en este caso la confusión sinonímica de cosas que no lo son— es fuente de ingenio, pero no de verdad. Borges supone que la literatura de "Borges", el autor, justifica al caminante de Buenos Aires. Sin embargo se corrige casi a continuación, pues esa vida que presta para que de ella brote la obra, es una "fuga", una "pérdida", un "olvido", una enajenación, una alienación total en el otro. Esta oscilación entre pensar que la obra me justifica y que la obra me de-

vora, es un tópico muy rico en sugestiones para la meditación.

En otro de sus pasajes comenta Borges: "Yo he de quedar en "Borges" (el autor), no en mí, pero me reconozco menos en sus libros que en muchos otros o que en el laborioso rasgueo de una guitarra". El señorial desprendimiento de confesar que en los libros de otros, y no en los míos, me encuentro más, es un matiz que habla de la humanidad de Borges como crítico frente a su propia obra. Porque si sutilizamos un tanto, no sólo hay el escritor de carne y hueso, y el autor que da crédito a los libros, sino un tercer personaje: aquel que observa con malicia, con ironía, con vanidad, o con imparcialidad, el entrejuego de esas dos entidades. Esto se manifiesta en la página de Borges que he citado en un giro de insuperable buen catador: "Me gustan los relojes de arena, los mapas, las etimologías, la tipografía del siglo XVIII, el sabor del café y la prosa de Stevenson; el otro comparte (Borges el escritor) esas preferencias, pero de un modo vanidoso que las convierte en atributos de un actor".

II

Borges termina la página que gloso desesperando: "No sé cuál de los dos escribe esta página". Ninguno de los dos, sino el tercer personaje; el crítico es quien la ha escrito y concebido. El tercer Borges. El resalte dramático entre la caducidad de la vida y la perdurabilidad de la obra, puede ser domado en sus efectos retóricos haciendo intervenir al tiempo. En un añadido a su libro, EL TIEMPO RECOBRADO, Marcel Proust apunta: "Seguramente mis libros, como mi ser de carne, también acabarán un día por morir. Pero hay que resignarse. Aceptamos la idea de que dentro

de diez años nosotros mismos, dentro de cien años nuestros libros, no existirán. Ni a los hombres ni a los libros se les promete la duración eterna" (p. 416 n.).

En términos absolutos, lo que separa la vida del autor y la perdurabilidad de la obra, consiste en que ésta se evade del tiempo. Pero acabamos de ver que, esta evasión, Proust no la lleva al límite, no la convierte en eternidad. Proust es un platónico sin duda, pero vergonzante, resignado. Proust ha sabido ver, como Borges, que la obra, por más a succión que sea del "otro", incorpora materiales anecdóticos que sólo pueden provenir de la vida carnal, terrenal, del autor: "Una razón más grave explicaba mi angustia; descubría esta acción destructiva del tiempo en el momento mismo en que yo pretendía aclarar, intelectualizar en una obra de arte cualidades extratemporales". (p. 286).

¿Qué hacer pues ante esta dualidad tajante de la obra que todo lo exige y lo devora, y la vida que todo lo abandona y lo olvida? Proust tuvo que aceptar la derrota de su propósito idealista: "Como había decidido que esta materia (de mi libro) no podían constituirla únicamente las impresiones verdaderamente plenas, las que están fuera del tiempo, entre las verdades con que pensaba combinarlas, las que se refieren al tiempo, al tiempo en el que están inmersos y cambian los hombres, las sociedades, las naciones, ocuparían un lugar importante" (p. 288).

Tan extremado fue Proust en hacer entrar en el juego al tiempo, que su último libro es una verdadera danza de la muerte, mejor dicho: de la vejez. Y como es bien sabido, la vejez es más irrespetuosa que la muerte. Esas "esencias" transidas, no por la caducidad, sino por los achaques de la edad, adquieren en las páginas de Proust una animación más macabra

y alucinante que cualquier ballet medieval de ese tipo. Decía Kierkegaard que Hegel había introducido el movimiento en las acartonadas categorías de la lógica. Proust se ensañó con sus "esencias" extratemporales. El repertorio de sus capitulaciones es interminable. Me limitaré a destacar lo que casi es un grito de platónico desgarrado: "El cuerpo encierra al espíritu en una fortaleza; pronto la fortaleza queda sitiada por todas partes y el espíritu, al fin, tiene que rendirse". (p. 407).

Claro es que no se debe olvidar que, aún con ese ingrediente artístico de danza de la vejez, Proust le auguraba a su libro la consistencia perdurativa de cien años. A pesar de que ha sido víctima de muchas críticas, su obra sigue resistiendo el paso del tiempo y sus personajes no han sido lanzados al basurero del envejecimiento. No es todavía el tiempo muerto en el tiempo o por el tiempo. Lograr, haber logrado esta eternidad efímera, no es una pobre revancha frente a los poderes de destrucción. ¿Esta salvación puede ir sin un sentimiento de culpa? Desde luego que no. Proust se deseaba con encarnizamiento masoquista: "¡Oh, si, en expiación, pudiera yo, terminada mi obra, sufrir largas horas antes de morir, herido sin remedio, abandonado de todos!" (p. 254). Es muy difícil penetrar en esta sombría proyección de deudas por saldar. Pero es una constante en la historia de la literatura: el artista paga con dolor la alegría de haber rescatado en su obra una vida con todo y su dolor. Fracasa al triunfar. La eternidad come tiempo.

"Allmählich hat sich mir herausgestellt, was jede grosse Philosophie bisher war: nämlich das Selbstbekenntnis ihres Urhebers und eine Art ungewollter und unvermerkter *mémoires;* insgleichen, dass die moralischen (oder unmoralischen) Absichten in jeder Philosophie den eigentlichen Lebenskeim ausmachten, aus dem jedesmal die ganze Pflanze gewachsen ist". *Federico Nietzsche, Jenseits von Gut und Böse, Von den Vorurteilen der philosophen,* & 6, *Werke,* Tomo II, p. 571, editadas por *Karl Schlechta, Carl Hanser Verlag München.**

* "Poco a poco, se me ha revelado, lo que hasta hoy, ha sido toda gran filosofía, a saber, la autoconfesión de su creador, una especie de *mémoires* involuntarias; de modo que los propósitos morales (o inmorales) de toda filosofía constituyen la genuina semilla a partir de la cual se ha levantado toda la planta."

INTRODUCCIÓN

1

No nos importa precisar con erudición histórica exhaustiva, a quién se le ocurrió por vez primera la idea de que la filosofía *no es más que* la confesión personal de los filósofos. Lo cierto es que ha sido Federico Nietzsche quien ha acuñado esta concepción de modo clásico y quien la ha desplegado sistemáticamente, haciéndola funcionar de manera concreta en miríadas de análisis lúcidos, penetrantes y, sobre todo, maliciosos. A Nietzsche le debe la idea de la filosofía como confesión personal su fama y su renombre.

2

¿Qué se pretende sostener cuando se suscribe la tesis de que la filosofía no es más que la confesión personal de los filósofos? Lo que se quiere decir es que la filosofía no nos procura una imagen del mundo sujeta a comprobación o verificación, sino la narración biográfica de lo que un hombre se ha dado a pensar sobre el mundo, o la imagen que le ha pretendido imponer por efecto de su voluntad desbridada. La historia de la filosofía sería la colección de las biografías o autobiografías de los filósofos, y su sen-

tido, la deleitación estética y la edificación moral que son capaces de proporcionarnos tales géneros literarios.

3

Por lo general la filosofía no se presenta expresamente como una autobiografía, sino como un sistema o tramado de ideas que a primera vista no tiene nada que ver con una confesión personal. Es cierto que en la historia de la filosofía se registran, por ejemplo, las *Confesiones* de San Agustín o la *Autobiografía* de John Stuart Mill, pero la inmensa mayoría de los libros que nos ha legado la tradición bajo el rubro de filosofía, no está formada por volúmenes de memorias sino por escritos de tipo impersonal o "anónimo". La *Metafísica* de Aristóteles, la *Suma Teológica* de Santo Tomás, la *Crítica de la Razón Pura* de Kant, la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel o los *Principia Mathematica* de Bertrand Russell y Alfred North Whitehead, a ningún bibliotecario se le ocurriría clasificarlas entre las "biografías". Pero esta reclasificación, que por lo pronto se estimaría como una arbitrariedad, es lo que realmente recomendaría que se practicara quien sostiene que la filosofía no es más que la confesión del respectivo filósofo.

4

La idea de la filosofía como confesión personal propone, pues, una interpretación o hermenéutica *ad hoc* de la obra de los filósofos que penetraría más allá de su apariencia impersonal y anónima. Esta faena se asemeja, bajo muchos aspectos, al psicoanálisis, en el sentido de pretender ofrecernos una nueva imagen del

hombre que es ignorada y hasta negada por la vida consciente del respectivo sujeto, pero que, sin embargo, es más verdadera, que lo explica por causas mucho más profundas y abarcantes, que las que presiden su actividad cotidiana y superficialmente racional.

5

"En toda filosofía, dice Nietzsche, hay un momento en que el filósofo descara sus intenciones, deja oír su voz". Todo lo demás ha sido disimulo y engaño; en ese instante, por el contrario, las intenciones profundas, prescritas por la biografía del filósofo, suben al primer plano y revelan su sentido. No se trata de una confesión que haya buscado hacer intencionadamente, sino al contrario, que no se propuso hacer, que le sorprendería como algo ajeno; es una confesión involuntaria, como las del inconsciente, que en los sueños, en los equívocos o en los chistes, "deja ver" su juego que tanto se dio a ocultar.

6

La interpretación clásica que ejecuta Nietzsche de una filosofía como confesión personal, es la siguiente: piénsese, por un momento, en la máxima filosófica que resume la esencia del estoicismo y que dice: "Vivid conforme a la naturaleza". ¿Qué se nos sugiere con ella? Que nuestro modelo es la naturaleza, que todos los vicios del hombre provienen de apartarse de su "sabia voz", y que la salud se recobrará volviendo con docilidad a lo que esa naturaleza nos prescribe y ordena.

Pero, ¿qué nos enseña efectivamente la naturaleza?: "que el pez grande se come al chico", "que no hay

más ley que la del fuerte", "que los débiles deben perecer", "que no hay orden en el universo sino azar, agresividad, violencia y mal". ¿Conforme a estos principios quiere el estoico que viva el hombre? Indudablemente que no. Su credo predica la moderación, la sobriedad, la templanza, la ley y el orden. El estoico, dice Nietzsche, no nos propone que vivamos conforme a la naturaleza sino a la inversa, pretende que la naturaleza viva conforme al estoicismo, que reforme y abandone sus hábitos violentos, arbitrarios, despóticos y crueles, para tornarse una criatura sumisa, sobria y ordenada. Bajo la apariencia de una máxima que interpreta el mundo: "vivid conforme a la naturaleza", late la confesión personal más inaudita, la voluntad de poder más desbridada: imponer una ley, someter al orden y a la orden del estoico, ¡nada menos que a la naturaleza! ¡Modelar a imagen y semejanza del estoico a la criatura más indomable y "anómica"!

7

Si utilizáramos las ideas de Nietzsche como hilo conductor para despojar de apariencias a la historia de la filosofía, obtendríamos al final de la jornada un registro mucho más sincero y veraz de lo que han sido los filósofos y las filosofías, que el que nos brinda la concepción corriente y moliente de la filosofía como "búsqueda desinteresada de la verdad". Nietzsche nos propone desconfiar de la mansedumbre contemplativa con que se suele encubrir el filósofo, para asistir, por debajo, a sus ensueños de poder. Por detrás de esos cuadros del mundo que han sido las grandes filosofías, toparíamos con la "psicología" de los filósofos, con la dinámica de sus pretensiones, con el carácter

de sus exigencias y con la voz de su imperiosa voluntad de poder.

8

La idea de la filosofía como confesión personal es de insospechados alcances. Actúa, por lo pronto, despojando de su prestigio a la creencia de que la filosofía es una construcción desinteresada. En filosofía las cosas suceden justamente a la inversa: se trata de una actividad profundamente arraigada en los intereses "inconfesables" del filósofo. Toda la vida de sus instintos, de sus intenciones nunca reveladas, encuentra en el "sistema" el camino de su expansión; se sublima, por decirlo así. En el "siglo del psicoanálisis" esta concepción de la filosofía es la que más convincentemente habla a nuestras exigencias de hombres contemporáneos. Sus métodos, sus malicias, las ilusiones que se da a desbaratar, la recomiendan con títulos prestigiosos a la estimación y credulidad del ciudadano medio de nuestros países.

9

Pero sus alcances calan todavía más hondamente que darle la mano por debajo al "espíritu del tiempo". Tradicionalmente la filosofía y el filósofo son dos cosas diferentes. Para la filosofía como confesión personal son en verdad una y la misma cosa. No sería su negocio estudiar a la filosofía sino al filósofo. Las filosofías aparecerían a manera de "fetiches", como las mercancías en la producción capitalista, que bajo el aspecto de "cosas" o "realidades", ocultan la sangre viva de los conflictos humanos, como cristalizaciones de lo que en su fuente originaria es vida huma-

na; y el método revelador consistiría en retroceder desde estos "ídolos", desde estas coagulaciones objetivamente engañosas que son las filosofías, a sus creadores, para sorprender en ellos, como en una fuente, en *status nascens,* el manar de los sistemas. El filósofo sería la *natura naturans* de la filosofía, el sistema la *natura naturata.* Nos interesaría más vivir la filosofía que escribirla. Karl Jaspers dice de Max Weber: "No nos ha dejado una filosofía, pero con su presencia en el mundo nos permitió a sus amigos asistir a un espectáculo aún más valioso: la vida de un filósofo". Siempre será preferible el conocimiento directo del filósofo que no el reconocimiento indirecto, y por referencia, que nos procuran las filosofías desgajadas de su creador. Ya lo decía Jorge Manrique en sus *Coplas:* "y aunque a la vida murió, nos dejó harto consuelo, su memoria".

10

Los filósofos no han caído por lo común en la cuenta de que con su filosofía se han dado a redactar su autobiografía, pero realmente ocurre así, aunque no lo quiera el filósofo y no haya reparado en ello. Nietzsche "desenmascara" a las filosofías y a los filósofos. Esta "démarche" es absolutamente indispensable dentro de su método. Si las filosofías se ostentaran sin tapujos como una confesión personal no cabría su interpretación maliciosa, pero se han ofrecido como otra cosa que confesiones personales. En el futuro ya no ocultará quizás la filosofía su condición y tampoco por ello su validez. Hasta hoy las filosofías han abrigado la pretensión de proponer imágenes objetivas del mundo equiparables a las científicas y sometidas a los mismos procedimientos de verificación. La caracte-

rización de la filosofía como confesión personal no es un aspecto secundario de su "esencia", sino que, para Nietzsche, es la única esencia efectiva de la filosofía. El resto es una "ilusión" biográfica más del filósofo.

11

No cabe duda que la filosofía como confesión personal se deja mover por ansias humanas y realistas. Humanas en cuanto que reduce la pretensión de los sistemas al elenco de los intereses básicos del filósofo, y realistas en cuanto que desconfía de la subsistencia autónoma de los mismos sistemas, para hacer pie como última instancia en la opacidad consoladora de los impulsos personales, arrimando lo que se llama existencia más hacia el lado de "los nervios y las glándulas" que hacia la imperturbable frialdad de las ideas. Por ello cae, como anillo al dedo, en razas ariscas y celosas de la individualidad humana, que no se dejan arrebatar fácilmente "su yo" y que quisieran entrar al cielo, por lo menos al de las ideas, "con zapatos y todo". Es un hecho que casi la totalidad de la filosofía que se hace en lengua española comulga, sin advertirlo siquiera, con este credo de la filosofía como confesión personal de los filósofos, entregándose a él como a consolador dogma religioso que promete la inmortalidad personal y la resurrección de la carne.

12

Desde que Menéndez y Pelayo inició la apasionada defensa de una supuesta e ignorada "ciencia española", hasta la no menos apasionada defensa de la filosofía como confesión personal que ha hecho el Dr. José Gaos, nuestro pensamiento se mueve ininterrumpida-

mente sobre la línea de una reivindicación del filósofo por encima de la filosofía, de una sobreestimación del personaje sobre las ideas, del gesto mejor que los actos, de la existencia antes que la esencia. Bastará mencionar o aludir por lo menos al ensayo de Manuel García Morente sobre "el estilo de vida", a la metafísica de la razón histórica y vital de José Ortega y Gasset, a los estudios de Américo Castro sobre la "vividura" hispánica o entre nosotros a las investigaciones sobre "el ser del mexicano", para que se vea que en cuanto a continuidad de convicciones no tendríamos de qué quejarnos y que todo reproche al respecto sería injusto. Que la línea seguida sea la "correcta" es otra historia, que la hemos recorrido con ejemplar docilidad, de esto no cabe la menor duda.

13

¿Qué tiene que ver la vida de un filósofo con su filosofía? Hay una vieja máxima de sabiduría que ordena emparejar la vida y el pensamiento. Pero de hecho hay filosofías, y no de las menores, divorciadas del hombre. Arturo Schopenhauer y Guillermo Leibniz ilustran a su respectivo modo esta separación. Lo más paradójico del caso es que hay no sólo "ejemplos" sino también doctrinas que nos invitan, como a "cosa muy buena", a divorciar la vida del pensamiento, a no entrometer la "vividura" en los entresijos del sistema. Nietzche representa la tendencia más extremada en la dirección de afirmar a la filosofía como confesión personal del filósofo. Bertrand Russell la convicción, también exagerada, de que la filosofía es una construcción desapegada de toda complacencia moral. De una filosofía hay que aprender a pensar, de un filósofo se aprenderá quizás a vivir, pero su mezcla es mortal. Ninguno

de los dos personajes puede suplir al otro: ni un virtuoso tonto ni un lógico malvado han sido figuras paradigmáticas en la historia de la filosofía. Lo cual no quiere decir que los lógicos no hayan escrito "autobiografías" o que los "mundanos" no hayan construido apreciables sistemas de lógica. Leibniz se propuso como pensador "engagé" ocultar, a nombre de sus compromisos diplomáticos, lo más valioso de su meditación peligrosa. Pero la posteridad ha restablecido la balanza y hoy lo coloca entre los filósofos que *no* enseñan a vivir. Pascal, en cambio, nunca se librará del reproche infamante de haber sacrificado al misticismo lo mejor de su pensamiento.

14

El ensayo que hoy publico forma parte de un estudio más amplio que se titulará, *Autobiografía y Filosofía.* Como no hay editor que se lance a la aventura de estampar "mi sistema" de una vez, he decidido darlo "por entregas", aunque sé muy bien que la unidad de la obra padecerá sin duda con este procedimiento de publicación fragmentada.

En este ensayo me propongo criticar la concepción de la filosofía como confesión personal desde un punto de vista estrictamente lógico. Por eso lleva como subtítulo: *Sobre la lógica de la filosofía como confesión personal.*

Mi tesis es, en resumen, la siguiente: cuando hablamos de la filosofía como confesión personal ignoramos que podríamos hablar de un modo más lógico. Si por un momento hiciéramos el intento de expresarnos con lógica tratando de este asunto, la afirmación de que la filosofía es confesión personal se desmoronaría. Nos expresamos de ella en un lenguaje que no

está bien hecho, que es impreciso, que es el de todos los días, y que está empapado en exigencias prácticas que son predominantes y que anulan todo intento de rigor. Si lo sacáramos de este medio "natural" de comunicación, el pensamiento de la filosofía como confesión personal, moriría de asfixia. Lo que nos proponemos, en una palabra, es exponer al "ozono" de las altitudes lógicas este discurso mechado con todos los usos que se estilan en el llano. Pero no nos disimulamos, en ningún momento, que el procedimiento es "artificial". Nadie está autorizado a corregir los usos lingüísticos apelando a la lógica, remitiendo a una "montaña mágica". En otras secciones de la obra, sobre todo en los dos capítulos iniciales que preceden a este ensayo y que titulamos, *La falacia biográfica* y *La filosofía como confesión personal,* no hemos apelado a estos recursos lógicos de "precisión", sino que nos hemos conformado, más cuerdamente, con hablar echando mano de una *lógica parva* que muy bien podría llamarse "retórica", o también *"lógica viva".* Lo mismo hemos hecho en las secciones históricas del libro. Pero aquí, digámoslo de antemano, va por delante la parte ingrata, la menos amena. Lo cual no hay que entender como si literariamente le anunciáramos al lector "un bodrio". No. Hemos procurado, en lo posible, aligerar la materia, "alegrarla", como se dice en jerga taurina.

Finalmente, como es de ordenanza en las introducciones, unas palabras de agradecimiento. La obra completa irá dedicada a mi maestro el Dr. José Gaos. Y ello por razones que se caen por su propio peso. Primero por mi largo, mi interminable discipulado que ya se va muriendo de viejo y se va haciendo inmemorial. Mi vida filosófica era en una buena medida exagerada el diálogo con el Dr. José Gaos. Segundo, porque sostiene ideas diametralmente opuestas a las su-

yas y es cierto que, como dice el proverbio latino, *extrema se tangunt.*

Mis otras deudas intelectuales las tengo contraídas con Benedetto Croce, Jorge Lukács, Bertrand Russell y Ludwig Wittgenstein. El "conocedor" filiará sin dificultad en cada uno de mis pasos el rastro de sus enseñanzas. Pero sabrá ver también, confío, que casi siempre las utilizo más bien que exponerlas, o sea, que arrimo constantemente el ascua a mi sardina. Que salga bien dorada es cosa suya, pero la sardina la he puesto y sazonado yo.

Sería injusto de mi parte no destacar de la manera más explícita en esta nómina general de agradecimientos, lo que el presente ensayo le debe a Bertrand Russell. Sin su teoría de las "descripciones" simplemente no habría nacido; pero lo que le adeudo monta a mucho más: en esencia, haberme convencido de que toda filosofía de la "vividura", de la "vivencia", de la "experiencia" o de la "vida humana", es un "gestecillo de aldea", pese a la concreción olfativa con que se recomienda a nuestros reflejos condicionados por la tradición de la "tribu".

Para que el lector se forme una idea un poquito menos imprecisa del contexto en que este ensayo se coloca, publico a continuación de esta introducción, y antes de entrar formalmente al texto, cuatro pequeños "avisos" que le advertirán, *por lo menos,* del rumbo de mis intenciones. Por último: en la sección de las notas, he comprimido todo el aparato crítico y las ampliaciones que aunque interesantes se salían del cuerpo de los artículos o parágrafos. * Dilthey decía que sus mejores

* Se publicarán en volumen aparte, bajo el título de *Melancolía y Necesidad.*

ideas se le habían ocurrido corrigiendo las pruebas de "galera" de sus libros. Al redactar las notas se me ha clavado también a mí esta incómoda sospecha. Pero es asunto que en definitiva queda a juicio del lector.

CUATRO AVISOS

1. *El olfato en religión*
2. *Invitación al sistema*
3. *Autobiografía y filosofía*
4. *Leyendo a Husserl*

EL OLFATO EN RELIGIÓN

1

Los conservadores dicen haber heredado de sus antepasados un excelente par de narices. A semejanza de los buenos perros, la perspicacia de su olfato ha sobrevivido a todas las domesticaciones y conserva su fuerza primigenia. Dotados de un órgano tan precioso, no debería extrañar que lo hagan intervenir en el juego de los argumentos, en las disputas lógicas.

Conocí siendo muy joven a una señora que se preciaba de olfatear cualquier herejía. Su ortodoxia católica no era para ella asunto exclusivo de convicción racional, sino hábito corporal y material que le habían legado, como la sangre, sus piadosos padres. "San Agustín", solía decirme esta señora, "inquieta mis sentidos, perturba mi sensibilidad, desazona mis reflejos, es un Santo que ha tenido que hacerse; Santo Tomás de Aquino, por el contrario, es de una pieza, no ha necesitado rectificarse y su santidad es por ello recta, sin quebraduras, ingenua y elemental en su funcionamiento, como un instinto que nunca se ha pervertido. Mi olfato me advierte tan seguramente de la ortodoxia de una doctrina como a los teólogos, a ratos,

los argumentos cuidadosamente pesados. Ser católica es para mí noble inercia heredada, los convertidos me molestan como personas que huelen a algo raro, desagradable".

El pensamiento "de derecha", suele decirse, es "irracional". La sangre, la raza, el terruño, los antepasados, más que argumentos son olores. Los que viven instalados junto a estos lares, se impregnan con el aroma de incienso con que se los venera e "interiorizan" la atmósfera que los envuelve. Después, por reflejo condicionado, huelen, y asocian inmediatamente el halago o el atentado hecho a sus sentidos, con la respectiva doctrina ortodoxa o herética.

Convengamos en que todas estas expresiones de los *intereses* son metafóricas que disimulan, bajo la forma de fenómenos difíciles de definir, privilegios aún más difíciles de justificar. Cuando se repugna del prójimo por el "olor", se trata con ello de manifestar lo más ofensivamente posible la distancia que pretendemos mantener, el prejuicio que intentamos perpetuar. "Al acercarme a un judío o a un comunista", me decía una muchacha alemana, "se me pone la carne de gallina. Años y años de nazismo, refutados intelectualmente, no se han desvanecido sin rastro, mi cerebro almacena engramas que erizan mi piel contra todas las advertencias de la razón".

Hay pueblos desdichados que han concretado su sabiduría en reacciones viscerales o epidérmicas. Tal sucede con el pueblo español. Desde hace más de un siglo ciertos españoles se han empeñado en reducir su "vividura" o su "estilo de vida", a la irracionalidad del olfato. Padecemos una tradición de "sensualismo" que nos impide aceptar lo que no huela inequívocamente al rebaño de nuestros antepasados. Hasta el día de hoy discutimos en serio qué pensador da el

tufillo de la raza y cuál huele a pocilga extranjera y extraña.

Nuestro realismo es a la vez la fuente de nuestras excelencias y de nuestros vicios. Es orgánicamente imposible que nos demos a valorar más elevadamente las "ideas" que las "personas". Por el arraigo en que nos complacemos, estamos dispuestos a reverenciar, o a despedazar, al portador de un sistema y a estimar que "merece más" que cualquier tramado lógico de pensamientos. Preferimos al artista, y a la obra la consideramos uno más de sus atributos, una hazaña más en su repertorio o elenco de conquistas, de gracejadas o de "puntadas". La estética centrada en la obra bien a bien no la entendemos, tendemos a devaluarla como si se tratara de un crimen.

Somos el mundo en que la dignidad de la persona se coloca en el pináculo de los valores. Las obras vienen en un lugar muy secundario —cuando las hay—, pues la consecuencia de centrarlo todo en el "hombre de carne y hueso" ha favorecido maravillosamente nuestra pereza. ¿Para qué crear si lo creado no estará nunca al mismo nivel de su creador?

Es hora de que olvidemos un tanto el privilegio del individuo y atendamos un poco más a sus obras. Pueblos por excelencia biográficos, arrastramos la viciosa convicción de que la "cultura" se reabsorbe íntegra en el plasmador de las cosas. No parece que hayamos venido a este mundo a contemplar lo que han hecho los hombres sino a contemplar a los hombres que lo han hecho, terminando por apreciar a quien sea, con obra o sin ella. El realismo, equivale, en este caso, al desprecio por la obra.

Por más que sublime su olfato, el pensador de lengua española proclive a ver todos los problemas "sub specie personae", a la luz siempre del "persona-

je", del "gestero". En esta fórmula se mezcla tan turbadoramente el bien y el mal que desafiará perpetuamente al más sagaz de los sabuesos. "Una vida no vale nada, pero nada vale una vida", decía André Malraux, acuñando un acertijo inquietante que para los pueblos hispánicos ha venido a convertirse en el eje de sus perplejidades.

INVITACION AL SISTEMA

2

Le envidio a Jorge Santayana su buen humor. Cuando se propuso escribir un sistema de filosofía estableció como primer punto o principio: "el lector tiene derecho a reírse de mi ensayo, yo también me río, pero filosóficamente me dedico a investigar por qué construir un sistema es empresa cómica".

Cuenta Enrique Heine que, hablando con Goethe, *se puso modesto,* y que, al final de la entrevista, ya de salida, al preguntarle en qué se ocupaba por aquellos días respondió bajando la cabeza: "Estoy escribiendo mi Fausto". Así le pasa al filósofo que se decide a tramar un sistema. Piensa en la *Suma Teológica,* en la *Fenomenología del Espíritu,* en los *Principia Mathematica,* y a la vez recuerda que está levantando *su* sistema. La desproporción es motivo de risa.

Ponerse a redactar un sistema tiene, además, su solemnidad, es uno de esos actos que se hacen con almidón de por medio. Se trata de sinfonizar el pensamiento, de dejarlo correr dentro de un aparato circulatorio y no como hasta entonces aventado, al aire

libre. Se trata de armar las ideas, de colocarlas ordenada y jerárquicamente. En definitiva: de dejar que se estampe nuestra imagen del universo en una tela aunque sea de percal, "en cabeza de indio".

Pero hay que resignarse: tomemos con ligereza nuestra grave inclinación a construir un sistema. Después de tantas experiencias se ha adquirido impavidez suficiente para encarar esta urgencia trascendente.

En un sistema todo consiste en comprimir la reflexión, en "enlatarla". ¿Qué es lo que se resume? Si se dice que la propia vida, la cuenta se queda corta, pues en la conserva entran muchas más cosas que las que nos han pasado por la cabeza. Lo que sobremanera importa es justamente enlazar las cabezas, no darse a destilar lo que una de ellas ha pensado. Tampoco se agotaría el asunto diciendo que se reabsorbe la historia, pues una de las pretensiones del sistema es montarse sobre lo relativo y echar una ojeada desde lo absoluto. Por último: en un sistema no se trata de predicar máximas de vida, ya que se escribe por lo general en temple de postrimerías y no para aconsejar cómo vivir sino cómo aliviarse de "la enfermedad de vivir".

Por lo habitual en todo filósofo hay dos sistemas, el de su juventud y el de su madurez. El segundo surge del primero por negación. El sistema es la rectificación, la burla de las ilusiones que por lo pronto nos encantaban y seducían. Pero es también su confirmación. Un núcleo íntimo que se resiste a ser evacuado forma el meollo del pensamiento. Ilusiones desbaratadas y fortalecidas por el paso de los años constituyen la materia que un sistema elabora y moviliza.

Todo lo dicho es reflexión preliminar. Entremos ahora a considerar el punto realmente serio en este asunto. Lo que por regla universal flaquea en los aprendices de filosofía es el órgano de las convicciones.

El esteticismo se viene a confundir con un desalentador "no saber a qué atenerse", no tanto porque falten doctrinas en qué creer, sino porque falla el resorte capaz de apretar, de apresar una idea. El espíritu asténico no cierra con fuerza sus manos y deja escapar cuanto se le pone en ellas.

El mundo aturde y la cabeza que no está bien hecha termina por perderse en el tumulto de ruidos contradictorios. El sistema es una carta de orientación. Prescribe los rumbos que dentro de un bosque llevan a la salida. Recobrarse del azoro que produce la historia es la ambición suprema que puede colmar un pensamiento sistemático.

Por último hay que desprenderse de la más arraigada de las ilusiones: la idea de que un sistema dé expresión a nuestra nacionalidad, a nuestra raza, a nuestro estilo de vida. El vicio originario ha consistido en buscar el sistema de nuestra propia "vividura". "Por mi raza hablará el espíritu", reza el lema de nuestra Universidad. Pues bien: el espíritu no habla a nombre de ninguna raza, no habla a nombre de ninguna nación y su testimonio no se enajena al servicio de ninguna persona. Es de lamentar que en la aventura no nos acompañen nuestros antepasados y que no demos lustre con esta empresa a ideales incumplidos en el pasado. De regreso, el sistema puede ser explicado como revelación de la propia vida, pero de ida —y el sistema sólo va y no viene—, sus "razones" son inaccesibles, sordas al llamado de cualquier facticidad. Al fin de cuentas la tribu no necesita más lenguaje que el de sus alaridos rituales. El sistema ha roto las amarras con la tradición y planea por encima de las "costumbres". Aquí acontece lo que una viejecita comprobaba espantada: "Este hijo mío habla para extraños". Con el sis-

tema nos hemos salido de la parroquia, es una acción impía.

AUTOBIOGRAFIA Y FILOSOFIA

3

Conviene, por lo pronto, no hacerse muchas ilusiones sobre el valor filosófico de una autobiografía y no desde luego por tratarse de la propia —modestia de buen gusto—, sino porque en general, la filosofía y la autobiografía parecen rechazarse como los dos polos de la verdad —o del error dirán algunos—, y de la insignificancia —dirán casi todos. "¿Qué ganamos con añadir vanidad al error?", sentenciaba Hegel en su *Fenomenología del Espíritu.*

Entre las ideas de un filósofo y su vida no hay más que relaciones equívocas, son dos mundos que se tocan sólo por accidente, por un "malentendu", para confusión. Se cuenta de Kant que era exacto y puntual hasta la pedantería, pero lo que nos importa es que su filosofía sea exacta y puntual, no su vida; pues tan concebible y real es en un pensador puntual un pensamiento inexacto, como en un hombre de vida desordenada, ideas exactas y precisas. La fealdad de Sócrates convive con la belleza de su pensamiento, a menos que se diga que era bello "interiormente" para salvaguardar a toda costa la anhelada correspondencia.

No hay paso de la idea a la vida, todo contacto produce un corto-circuito y como resultado la oscuridad. Las cualidades de un sistema filosófico, como la coherencia, la fundamentación, la profundidad se predi-

can *también* de la persona del pensador y las crisis coincidentes de un pensamiento y de una vida suscitan la ilusión de ser homogéneas. Pero nada autoriza esta suposición. Poner en crisis un pensamiento y vivir en crisis no tienen en común sino la palabra crisis.

El 25 de septiembre de 1906, Edmundo Husserl escribía en su diario: "Mencionaré la tarea que a mi parecer tengo que resolver en primerísimo lugar si es que he de seguir llamándome filósofo. Me refiero a una *Crítica de la Razón*. Una crítica de la razón lógica y práctica, axiológica en general. Sin haberme aclarado en sus grandes rasgos el sentido, esencia, métodos y perspectivas capitales de una crítica de la razón, sin haber esbozado, fijado y fundamentado, sin haber pensado hasta lo último sus contornos generales, no puedo real y verdaderamente vivir. Las torturas de la falta de claridad, de un dudar zozobrante, las he sufrido hasta la saciedad. Tengo que alcanzar cierta firmeza. Sé que me empeño en algo grande, muy grande, sé que enormes genios han fracasado en estas bregas, y si me diera por compararme con ellos, tendría de antemano que desesperar".

He aquí, sin duda, un documento autobiográfico. A primera vista no hay más paisaje que el de un alma atenazada o torturada por la falta de claridad, zarandeada por una duda zozobrante y confesando que sin resolverla no puede real y verdaderamente vivir, y que su víctima no merecería el título de filósofo. Podríamos completar los datos que nos aporta la carta con lo que nos dicen sus biógrafos. En ese año cumple Husserl los cincuenta, tiene detrás una de sus obras capitales —*Las Investigaciones Lógicas* (1900)—, es profesor de filosofía después de haberlo sido de matemáticas, jefe de una escuela prestigiosa... y tal señor, a esa edad vive en crisis, y se pone a pensar en

serio en abandonar su cátedra de filósofo, retornar a la de matemáticas o dedicarse, dice con toda seriedad, a redactar manuales *aproblemáticos* de Lógica elemental para los alumnos de la *Realschule,* siguiendo el consejo de su admirado Bolzano, para quien la lógica es en último término, "la ciencia que nos enseña cómo exponer las ciencias en tratados adecuados".

La "crisis" de Husserl terminó, como los cuentos de hadas, en un desenlace feliz. El filósofo hincó su poderoso instrumento de análisis en los fenómenos que le eran poco claros, arbitró para resolverlos el famoso método de la "reducción" y pudo continuar sus reflexiones y sus clases casi hasta el final de su vida "en la tranquila ciudad de Friburgo"... y sin embargo no es esto lo que importa. Lo que real y verdaderamente nos llama la atención de Husserl es que la "crisis" de que aquí habla no es una "crisis" vital sino estrictamente filosófica, que encontró su vía de superación en su propio elemento, aunque, y esto también es filosófico, tal crisis está dicha en términos vitales, familiares, entrañables. Un aforismo de Hegel, de la época de Jena, precisará lo que queremos insinuar: "La mujer del campesino vive en el círculo de su *Liese* —su vaca preferida, y de sus terneras negras y pintadas—; vive también en el mundo de su hijo Martincillo y de su Ursula, la sirvienta. Para el filósofo son tan familiares, como las vacas para la campesina, la infinitud, el movimiento, las leyes sensibles, etcétera. Y así como la mujer del campesino habla compungida de su hermano y de su difunto tío, con todos sus pelos y señales particulares, así también habla el filósofo de Platón, de Spinoza, etcétera. Tanta realidad tienen aquéllos como éstos, aunque estos últimos los aventajen en eternidad".

En el filósofo de casta las ideas están cargadas de vitalidad, de familiaridad, va en ellas. En la obra de Husserl abundan las llamadas al yo, a la responsabilidad individual. "De tua res agitur", dice en el Apéndice a sus *Ideas I,* apostrofando, amonestando, como si se tratara de una carta personal dirigida a un discípulo "existencial" al que instara a "s'éngager". Pero ¿debemos dar más que un valor retórico a tales procedimientos? Basta abrir el *Discurso del Método* de Descartes o la *Reforma del Entendimiento* de Spinoza para topar con semejantes giros persuasivos. ¿Existencialistas *avant la lettre?* En modo alguno. Simple y llanamente filósofos, grandes filósofos-artistas que se han percatado de la eficacia que entraña *estilizar autobiográficamente la filosofía,* modularla con el sabor de una confesión, de un testimonio personal, auxiliados por esa concreción que, como dice Hegel, tienen las ideas en esos pensadores. Nada tan cercano a la ilusión de la vida, como la vida personal, nada que procure la sensación de que no se vive entre abstracciones como personalizar las ideas, revestirlas de las formas de una vivencia, de una crisis individual, incanjeable, dramática, patética.

Porque por un momento "pongamos entre paréntesis" la personalidad de Husserl como pensador y enfrentémonos a las líneas de su diario como si se tratara exclusivamente del documento autobiográfico de un hombre cualquiera. ¿Tienen algún valor? Tal vez. Quizás hallarían su lugar en libros como los de la señora Charlotte Bühler, *El Curso de la Vida Humana como Problema Psicológico* o en otros semejantes, pero no en la historia de la filosofía. No serían estilizaciones autobiográficas de un pensamiento sino simple y llanamente autobiografía, documento, encuesta, *test,* anónimo, para más, o firmado por un sujeto insig-

nificante. En cambio sabiendo que se trata de unas líneas de Husserl la cosa cambia. Su valor lo reciben de quien viene, el pensamiento del filósofo es la mejor de las recomendaciones para todo lo que quiera decirnos bajo la forma de autobiografía, en cartas, en confesiones, en conversaciones, en entrevistas o en sus propios tratados estrictamente filosóficos, como en el caso de Descartes y de Spinoza. Ante todo porque ese pensamiento existe, pues no nos las habemos con "sistemas imaginarios", con biografías de un pensamiento inconsistente o que se ha perdido o que nunca se formuló o que es insignificante.

El biógrafo nato, no repara quizás en el valor del personaje sino en el interés de la vida misma. Pero en estos extremos la biografía vale exclusivamente por efecto del biógrafo. Recuerdo la biografía de un pillo londinense escrita por el Dr. Johnson o la del soldado don Alonso de Contreras tan loada por don José Ortega y Gasset. ¿Qué importa en este caso la obra objetiva que no existe? Pero tratándose de filósofos la cosa cambia. Husserl es ante todo las *Investigaciones,* las *Ideas,* tan reales como las "crisis" de su vida personal, pero como dice muy juiciosamente Hegel, con la ventaja de su "eternidad", o de supervivencia, si es que no se quiere ser tan solemne como el profesor de Jena.

En sus "Vidas Imaginarias", Marcel Schwob agudiza muy irónicamente la situación que aquí debatimos. "He rebuscado", viene a decirnos —cito de memoria—, "toda la filosofía de Aristóteles y no he podido dar con la clave o desentrañar su misterio". ¿Del pensamiento de Aristóteles, de la esencia de la metafísica?, nos preguntamos. "¡Oh! ¡no! —contesta displicente Schwob—. ¡Lo que ningún biógrafo, escoliasta o intérprete de Aristóteles ha logrado aclararme

es por qué se hallaron en su cuarto, al morir, innumerables vasijas de aceite de Lesbos!"

LEYENDO A HUSSERL

4

To hear with eyes belongs to love's fine wit.
SHAKESPEARE.

Por qué este ensayo he creído que debe llegar a manos del lector bajo la forma originaria en que fue concebido, o sea la epistolar, es ocurrencia que amerita una explicación.

Hace algunas semanas leía un sabroso artículo de William James en que el inteligente creador del pragmatismo reducía las pretensiones sectarias de los hegelianos a los efectos tóxicos del protóxido de nitrógeno. Excesos, sin duda, de una "metafísica experimental". Pero saludables, como es saludable, al decir de Proust, el "chisme" en la vida social, pues "impide dormirse sobre la visión que tenemos de las cosas y que sólo es su apariencia. Con la destreza mágica de un filósofo idealista le da la vuelta y nos presenta con rapidez un trozo insospechado del reverso de la tela" *(Sodome et Gomorrhe,* 11, p. 124).

La filosofía corre el peligro, como expresión literaria, de ya no "experimentar". Sobre todo entre nosotros, en que a pretexto de su seriedad se tiende a relegarla al desván de lo artísticamente inservible. La expresión inmediata de lo filosófico es a menudo pre-

ferible frente a su elaboración erudita. Y lo inmediato de su expresión no es casi nunca el tratado. Con lo cual no se quiere decir que haya sido la novela o el drama.

La necesidad de los llamados géneros literarios está muy poco explorada. Una viciosa supervivencia del idealismo hace de la forma una voluntad tiránica que maneja a su arbitrio cualquier contenido y lo obliga a plegarse a ella. Hay que respetar la forma con que nacen las cosas, las ideas, y no arrancarlas de su matriz para incubarlas bajo esencias ajenas.

Hoy preocupa sobremanera a los filósofos, y para bien, el problema del género apropiado a la filosofía. No hace mucho alguien se atrevió a decir que no importa la forma en que se vierta el pensamiento filosófico mientras resguarde como vital la estructura dramática de toda proposición filosófica. Estoy de acuerdo. No he querido, por tanto, que el dramatismo mínimo, doméstico y amistoso, que puede albergar una correspondencia, se evaporara por completo en mi ensayo, procurando con ello preservar en su elemento justamente lo que pudiera tener de filosófico.

Tómese pues, y así lo tomo yo, como "experimento", esta ligera infracción de forma; como anticipo, o inclusive mal ejemplo, de un pensamiento que se propone investigar la necesidad de los ingredientes "literarios" y "artísticos" mínimos para que una filosofía no se traicione como tal.

México, 21 de mayo de 1952.

Estimado amigo:

Tu regalo de unos libros de Husserl me ha lanzado desde ayer al mar de pensamiento, cuyo fondo no

siento por ahora tocar, de este filósofo monumental y egregiamente exacto y riguroso. He saltado de la cama a la máquina preso de un entusiasmo intelectual casi patético. Acabo de releer aquellas páginas en que nos habla de la "región de la conciencia pura" y creo entender —en el sentido en que a veces participamos de un milagro, gozamos del privilegio de asir una verdad en su corporálidad—, comprender lo que "descubrió" Husserl al operar la famosa epojé fenomenológica.

Hay dos grandes dominios del ser, uno la conciencia, otro el llamado ser real, natural, transcendente; el mundo exterior y el mundo interior. Esta formulación tan evidente entraña ya un peligroso equívoco, pues justamente lo que hay que decir, el "descubrimiento" que hay que comunicar, es que una vez "instalados" en la región de la conciencia pura, la trascendencia, la realidad, se la ve como constituida, se hace claro el proceso de su formación, de su originación, de su plasmación en la conciencia. Pero si no te instalas previamente en esa región, hablar del mundo como algo que depende de la conciencia, como su obra, como algo hecho por la conciencia, no tiene ningún sentido; más aun, es un contrasentido. La conciencia no purificada es "impotente" para "crear" el mundo. La actitud natural, la de todos los días y todos los hombres, la vida natural, es la historia de esta incapacidad constituyente. En esta actitud puede hablarse, con toda justicia, de una influencia causal de la cosa sobre la conciencia, o sea, de una formación de la conciencia por parte del mundo, justo a la inversa de la actitud fenomenológica, en que hablar aquí de que la cosa actúa sobre la conciencia carece absolutamente de sentido. Lo enigmático, lo inexplicable es el tránsito de la actitud natural a la actitud fenomenológica, de una vida

constituida a una vida constituyente. ¿Por qué operar este tránsito? Se podría decir que tal conversión ocurre por el afán de hacer una "ciencia rigurosa"; pero en verdad lo que le ha acontecido a Husserl no es que para alcanzar una ciencia rigurosa se haya servido, como de instrumento adecuado, de la actitud fenomenológica, sino que ha topado casi por casualidad con ello, ha caído en ella, la ha descubierto sin presentirla —y a veces desfigurándola y escapándosele de sus manos su correcto sentido—, en su penoso peregrinar hacia el objetivo de una "ciencia rigurosa".

El idealismo kantiano aparece, visto desde la perspectiva husserliana, como un inmenso mosaico de presunciones, de presentimientos, artificialmente acomodados, acerca de lo que *debería ser* la región de la conciencia pura. Esta construcción hipotética se parece a esos viejos mapas llenos de dibujos con monstruos y sirenas que te dan una imagen del continente extrañamente deformada, exacta en trechos, pero en conjunto grotesca y burda. En cambio Husserl te ofrece una carta realizada de acuerdo con los adelantos técnicos más recientes y seguros, un dibujo bello por su perfección misma. Pero el mapa kantiano no sólo sería burdo sino que, lo que es más grave, *deducido,* inventado en la mesa de un cartógrado y no en la cabina de un navegante; no intuido, no explorado realmente, sino construido por encargo, o por sugestión de los que trasmiten desde lejos las leyendas sobre la morfología del continente. Todas las afirmaciones de Kant se han hecho sobre el terreno del derecho, de una *quaestio juris* y no de una *quaestio facti.* Kant no se interesa por la existencia de la conciencia pura, construye su existencia como si se tratara de una regla de juego, de un conjunto de hipótesis indispensables para dar cuenta de la realidad. Esta conciencia se pa-

recería a una constitución política o moral, mientras que Husserl nos traza el cuadro de fuerzas sociológicas, o económicas que operan realmente en una sociedad y no se ocupa de ficciones jurídicas, supuestas como normas explicativas. Es claro que el yo trascendental kantiano es constituyente, pero con la fuerza de una ficción ordenadora, de una forma vacía que dota de inteligibilidad, por convención jurídica, a la realidad. Pero en definitiva ese yo kantiano, por acarrear todavía su sentido natural, por ser el yo de la actitud natural simplemente convertido en legislador, acarrea, por este su vivir en la actitud natural, toda su impotencia al nivel de la conciencia pura, de modo que su poder es aparencial, fingido. Es el resultado de hipostasiar una forma, de movilizar una exigencia de derecho. Hegel opera con esta hipótesis hasta los extremos más delirantes.

El kantismo sería el esquema, no el cuerpo de una conciencia natural purificada fenomenológicamente; el hegelianismo la encarnación de esa ficción con carne tomada del mundo natural, lo que Husserl llama el "realismo trascendental", como el de Descartes, el eclecticismo de dos actitudes. Y finalmente, el existencialismo sería, visto desde esta perspectiva, una forma de la actitud natural en que se acentúa expresamente la impotencia del sujeto mundano, una especie de reducción al absurdo del realismo trascendental. Sartre, a diferencia de Heidegger, no ha pretendido ignorar los motivos husserlianos, los ha prolongado y en cierto sentido muy preciso inclusive radicalizado, modificaciones que conviene siempre tener presentes cuando se trata de ahondar en la significación de algunos temas husserlianos de especial importancia. ¿No convendrá insistir en tales aportaciones de Sartre

cuando se lee a Husserl? A mí, por lo menos, me parece que es siempre útil.

México, 22 de mayo de 1952.

Estimado amigo:

En la deliciosa introducción a la segunda de tus cartas me dices: "Son las cinco de la tarde en Nueva York, y acaba de ocurrirme una de esas cosas que a veces les ocurre a los filósofos: pensé"; y añades precisando el contenido: "lo más importante de la filosofía del inmediato porvenir será la teoría de la reflexión". Vale la pena dejarse ir a una reflexión sobre la reflexión.

Me preguntas qué es la reflexión pura. No creo que se deba elucubrar mucho sobre su esencia inmediata y abonaré por de pronto una definición: es la autoexhibición de la conciencia pura, su habla originaria.

¿Recuerdas que Heidegger distingue cuidadosamente entre habla y lenguaje? Las cosas, los árboles, la noche, por su simple existencia, hablan, nos hablan, aunque tal murmullo o balbuceo no esté formulado, claro está, en alguno de los lenguajes conocidos. La conciencia no sería lenguaje pero sí habla. O en otra forma: no habría un lenguaje de la conciencia aunque sí su habla. La reflexión sería la atención, el oído prestado a este balbuceo originario. La conciencia entraña de por sí un cierto saber, un logos, al que hay que atender u oír. Si nada turbara su mensaje, si nos llegara su voz sin deformaciones, el mensaje, formulado en juicios, de un lenguaje cualquiera, sería la reflexión pura. Esta reflexión no turba o deforma la conciencia; es un acto revelativo, no modificativo de

la conciencia. El habla de la conciencia es reflexivo; reflexión y habla originaria de la conciencia es una y la misma cosa. Reflexionar es dejar que el habla de la conciencia destile su sentido.

Cuando hablamos de conciencia prerreflexiva, parecería indicarse una conciencia sobre la que no cae ningún acto reflexivo; pero tal idea es contradictoria. Conciencia existe sólo como reflexión y cuando hablamos de una conciencia prerreflexiva se querría, decir, si se tomaran las cosas en su rigor, una conciencia que todavía no es conciencia. Prerreflexión y preconciencia serían lo mismo. La conciencia y la reflexión nacen juntas. Sin embargo, tiene su sentido hablar de conciencia prerreflexiva. En realidad lo que se quiere con tal fórmula es que, en la conciencia que llamamos prerreflexiva, atendemos al hacer de la conciencia y no a su habla, que atendemos a su operar y no a su hablar. O más exactamente acuñada la formulación: que *nos atenemos* a su hacer *sin atender* a su hablar. El cambio de atención de su obrar a su hablar sería, propiamente entendido, la reflexión. Y este prestar oído nos lo representamos como un acto de torcimiento, como si para oír cantar a un pájaro fuera menester torcerle el cuello. Pero creo que en la reflexión se trata de una operación sin violencia. Husserl desatiende el obrar y se pone a oír. De ahí sus precauciones. Conformarse con lo que se da y como se da. No añadir nada. El ruido de la acción ahoga el habla de la conciencia. Por ello, en cierto sentido, la fenomenología transcurre en una atmósfera de silencio, desconecta el lenguaje de la acción, de las operaciones de la conciencia, para dejar oír su habla. Se oye, como se dice que se oye la noche, hablar a la conciencia; se oye cuando se reduce al silencio el ruido de las operaciones constitutivas; se oye la plasmación noético-noemá-

tica, el lado del sujeto y del objeto, en esa síntesis pasiva que son las cosas.

Hoy por la mañana alguien me preguntaba si en la actitud fenomenológica queda desconectado el lenguaje de la vida natural o mundana, y por tanto si no se impone el silencio, aunque entremos, o por entrar, a un ámbito de habla que no es justamente el lenguaje de la vida cotidiana. Es cierto, entramos en el silencio para poder oír. Pero como pretendemos hacer una ciencia de la conciencia pura, esta exigencia, libremente asumida, nos impone el uso de un lenguaje, de un lenguaje que traduzca el habla de la conciencia y que no puede ser otro sino cierto compromiso o ensamblaje de un lenguaje originario, casi tanto como el habla, y tan poco originario como el lenguaje de la actitud natural. Pues no se trata de vivir la conciencia pura, sino de decir la conciencia pura, de comunicárnosla y de comunicarla a los demás, de establecer o fundar una "explotación" común de nuestros descubrimientos trascendentales.

Cuando afirmamos que pretendemos comunicar la vida de la conciencia pura, hay que reparar en que no por echar mano de un lenguaje de transmisión estamos por vez primera creando el habla de la conciencia; de lo que se trata es de traducirla, no de hacerla surgir originariamente al emplear el lenguaje. El problema de la transcripción del habla de la conciencia en lenguaje es el punto realmente serio, aquel en que se corre el peligro de ser infiel a lo dado, de dejarnos arrastrar por la sabiduría implícita en el lenguaje natural y ocultar lo que dice la conciencia, no en sus propias implicaciones, sino en las del lenguaje. Quizás la poesía y sólo la poesía, en su propio dominio, amolda el lenguaje al habla. Las "ideas" son particularmente infieles. Se instalan en una palabra, pero, con ligereza

de cortesanas, lo mismo pueden acomodarse a otra, no les perturba la ambigüedad, y su ronda de cambios de "hogar" no conoce límites. El estilista, el poeta, logra que las ideas se arraiguen en las palabras, en su palabra, les ofrece un habitáculo tan acogedor que de ahí en adelante son ya indesalojables, se hacen a la casa y se confunden con ella. El arte no puede aspirar a conquistar un valor más alto, simplemente se caería de la escalera.

Husserl introduce, en su exposición de la fenomenología, el concepto de reflexión antes inclusive que el de intencionalidad. En cuanto ha operado la reducción fenomenológica, en cuanto dejas de ser "cómplice" de la tesis natural de acción en el mundo, oyes, por vez primera, que la conciencia habla, que murmura en todo caso, como se dice que murmuran el mar, el sueño, la mujer, la noche; y el rótulo general de atención a este bordonear es la reflexión. Has puesto entre paréntesis la tesis de la actitud natural, pero no penetras por ello en un ámbito de espantoso silencio, sino que te llega un balbuceo, un cuchicheo que es la conciencia misma hablando. De ahí en adelante todo consiste en prestar atención.

Lo que importa para nuestro tema no es pues subrayar la existencia de la esfera de la conciencia misma, sino el que dice algo. No se trataría, pues, tanto de penetrar en un continente virgen cuanto en su habla. Una reducción fenomenológica sin reflexión, composición contradictoria, nos pondría frente a la conciencia prerreflexiva: la conciencia muda o silenciosa, el puro operar. Descubriríamos, veríamos diversas estructuras: por ejemplo, la intencionalidad, el rayo que va de la conciencia a sus cosas, la nóesis, o modalidad subjetiva de la conciencia, como la percepción, el recuerdo, y el nóema u objeto intencional de la conciencia; pero no

oiríamos nada. En el extremo ni siquiera veríamos, pues como dice el aforismo de Shakespeare, hay una imponderable síntesis de identidad entre ver y oír. Si se tratara de reformar en este punto los hábitos filosóficos, habría que retraer el sentido de la intuición que sólo ve, al más radical de ver y oír, o de ver y hablar. Que, me parece, es lo que intenta Heidegger. Hay una síntesis originaria de ver y oír. En la poesía ello es clarísimo y no sé por qué, por qué prejuicio, el dominio de la conciencia pura semejaría más al de la prosa que al de la poesía. Si no fuera ésta la situación con que topamos en la reflexión, se podría intentar, si sólo fuera cosa de ver, una pintura de la conciencia pura. Puede que haya una pintura trascendental, que sería la pintura abstracta por excelencia; pero la fenomenología no quiere procurarnos una imagen de la conciencia, una pintura o fresco de la vivencia, sino un lenguaje, prosa o poesía, que pretende, por exigencias de la misma realidad con que se enfrenta, ajustarse al habla, al lenguaje originario de que está hecha la conciencia. La actitud natural hace, pero no ve lo que hace, le es imposible tener acceso al habla originaria. Lo cual no quiere decir que no haya un lenguaje de la actitud natural; más aún, es el único que hay; pero no se puede, sin más, afirmar que ese lenguaje, entallado a la acción, a la actitud natural, sirva sin modificación para traducir el habla de la conciencia pura. Hay, pues, un problema específico de la comunicación en la fenomenología. Toda filosofía tropieza con la dificultad de adaptar el lenguaje hecho para hablar de la acción al aplicarlo a una realidad de otra clase, pero las cosas se complican todavía más si se piensa que la conciencia pura entraña un habla y por tanto que el lenguaje ordinario de que se sirve la fenomenología está solicitado no sólo por la necesidad de ajustarse a una nueva

realidad, sino de cruzarse, por decirlo así, con otro "lenguaje". No hay pues enfrentamiento de cosa muda y lenguaje natural, sino de cosa hablada en actitud fenomenológica y lenguaje natural. ¿Cómo hacer que un lenguaje hable de otro lenguaje, no digamos que hable en otro lenguaje, pues equivaldría tanto como a liquidarlo y construirse uno de pies a cabeza? Si la fenomenología se hubiera decidido a inventarse una simbólica, a exagerar el peligro del lenguaje natural hasta convertirlo en obstáculo insuperable, se hubieran presentado las cosas de otra manera. Pero creo que hay razones profundas por las cuales la fenomenología no puede abandonar como totalmente inservible el lenguaje natural, y de hecho las obras de Husserl no están escritas en símbolos privados, sino en el lenguaje común y corriente. Rozamos, me parece, un enigma digno de consideración.

Cuando una realidad aparece con los caracteres que Ortega calificaría de revelación, ello quiere decir que impone, ante todo, un descalabro o un disloque al lenguaje común y corriente; le obliga, por decirlo así, a deponer sus armas y declarar que no rinde la plaza con sus amenazas. Husserl se ha dado cuenta de que la conciencia pura, el estrato constituyente del mundo, no dice y no puede ser dicho, sin más, con palabras de la vida cotidiana y de esa cotidianidad sobre todo que es la lengua de los filósofos. La raíz de todas las confusiones entre Husserl y los filósofos tradicionales está en el hecho de que éstos se atienen al lenguaje heredado y, por tanto, cuando hablan de un problema, parece siempre que es el mismo que Husserl está ventilando o mal ventilando. O a la inversa. El lenguaje de Husserl pónese a la tarea de traducir su "descubrimiento" con palabras que suenan literalmente a problemas tocados por la tradición. Pero no hay tal. Por debajo de la sino-

nimia está la originalidad, y en la última parte de su vida, Husserl se dio con entereza a reclamar que se respetaran sus descripciones y que no se las subsumiera, sin más, por decirlas con las palabras de la tradición filosófica, en esa misma tradición, como un caso más o posibilidad que encasillar en los huecos de las posibilidades vacías. De modo que Husserl obliga a entender los problemas, sus problemas, con el sentido que les da a sus propias palabras. Entre la tradición y Husserl abundan las relaciones equívocas; bajo las mismas expresiones se ocultan realidades diversas.

La región de la conciencia pura tendría que ser traducida por necesidad en un lenguaje natural adulterado, equívoco, ambiguo. No se trata de responder que Husserl da un nuevo sentido a las palabras de la tradición, lo que desde luego también hace. Lo grave es que el habla de la conciencia impone una fidelidad *a un habla,* precisamente, que se cruza por tanto con algo no totalmente heterogéneo al lenguaje. Habla y lenguaje crean una atmósfera de ambigüedad al entremezclarse. Sería inadecuado decir, a mi parecer, que la conciencia no entraña su "lenguaje", su habla, sino que es muda, que se compone de "cosas" libres, independientes del lenguaje, y frente a las cuales aplicarles tal o cual palabra "mundana" sería asunto de convención más o menos aceptable. La convención oculta que hay algo más que simple convención, o sea, afinidad. El lenguaje adulterado con que habla el fenomenólogo tiene en su desfiguración misma un sentido, el sentido de aludir a la conciencia pura y de no serle infiel a su habla. Es una adulteración elegida, o impuesta, un signo de desajuste frente a lo mundano que hay que atender, pues lleva hacia otra región. Cuando un extranjero descompone nuestra lengua materna, no se trata de una adulteración convencional, sino a tenor

del mundo extraño que por debajo echa mano de ese instrumento para traducir su propio sentido, un indicio que llevaría a la lógica de su propia lengua. En tal forma que el problema del habla fenomenológica y del lenguaje mundano, querría decir que su extrañeza y desajustes son una huella, la huella que deja en nuestro mundo el habitante de "otro" mundo.

México, 23 de mayo de 1952.

Estimado amigo:

Hablas en tu carta, preguntando, acerca de la "técnica" de la reflexión. Husserl te diría que éste es un problema de psicofisiología y no de fenomenología. Cualquiera que sea la manera como en nosotros, hombres, se opera la reflexión, hay una esencia de la reflexión cuyos momentos son necesarios *a priori*. Con mucha agudeza distingues en cambio el problema de una *técnica* de la reflexión, del problema del *alcance* de la reflexión. Por aquí anda el asunto de lo que Sartre llama reflexión pura y reflexión cómplice.

En cuanto te has hecho a la decisión de ver u oír a la conciencia pura, o sea, en cuanto se ha operado, por lo menos incipientemente, la actitud fenomenológica, te acecha el peligro, desconocido, por otra filosofía, de seguir "traficando", si hay inadvertencia, con los datos de la actitud natural, con los datos del mundo. De modo que te parece que oyes o crees ver muchas cosas, cuando en realidad lo que haces es recordar cosas oídas y vistas en la actitud natural, como los exploradores del Nuevo Mundo que creían ver monstruos cuando en verdad simplemente acarreaban del Viejo su bien sabido "bestiario". La reflexión es "cómplice"

cuando se ayuda con datos mundanos para sofocar la pristinidad de lo dado en la conciencia pura, cuando falsea, por contaminación con la actitud natural, el dominio de la conciencia purificada fenomenológicamente. Para ser más tajantes: una reflexión cómplice es una reducción fenomenológica incompletamente ejecutada, no pura, una reflexión lastrada por su proclividad hacia el "mundo". La reflexión te da la sensación de ampliar desmesuradamente tu saber. Y no hay tal. Lo que se te da es muy precario, lo balbucido es apenas el rabo de una letra y no un discurso. Lo que co-asumes es muy vasto, lo que te das a presumir por tu saber mundano te extravía hacia horizontes de una falaz riqueza por ser riqueza mezclada. La reflexión cómplice sigue con la cola, perdóname la expresión, sumergida en el mundo, con la tesis de la actitud natural, dilatadamente hundida todavía en la cotidianidad, en el objeto trascendente: se parece a un escritor incipiente, mediocre, que al transcribir en el papel un pobre pensamiento, le da por pensar que la vida que está detrás, dota a esa insignificancia con una gran suculencia artística, que lo que no está artísticamente construido y montado, eleva a condición de arte a lo que no es sino vida monstrenca y adocenada; o se parece también al gesto de quien firma un cheque insignificante como si lo amparara un caudal imponente que no existe en el banco sino en su imaginación. La reflexión pura se atiene a lo dado, la impura prolonga el dato hacia el mundo, pide su ayuda, para abultar su hallazgo con el volumen de la realidad natural.

Resumiendo: reflexión quiere decir atención. Atender al habla de la conciencia, esto es la reflexión. La desatención es lo irreflexivo. Lo que habla la conciencia impone trascribirlo en sus propios límites. Frecuentemente nos extraviamos, rellenamos nuestro sa-

ber con pedazos del mundo, y nos hacemos cómplices del hecho natural, de su opacidad constituida. Cómplice quiere decir que seguimos operando, en vez de oír a la conciencia, con la tesis de existencia de la actitud natural, con sus "prejuicios", que andamos todavía, aunque con turbiedad, complicándonos con ella. Esta complicidad es la que hay que disolver.

Lo que, en definitiva, nos enseña la reflexión pura, es que no podemos contar con el mundo como última instancia. El mundo de las posibilidades es el abrevadero de que saca su sentido nuestro mundo real. Si no ponemos a éste entre paréntesis, si nos abandonamos a su facticidad, si nos dejamos llevar por la fuerza causal con que nos aprisiona, frustramos el verdadero saber, aquel que es capaz de ponernos en la vertiente de explicar el "origen del mundo", la generación de este mundo, con *este* sentido determinado, en la complexión de posibilidades de la "vida" de la conciencia. La *impotencia* de nuestro yo frente a este mundo tiene su contraimagen en la *potencia* de la conciencia purificada fenomenológicamente. Sin el paso de la reducción no descubriríamos nunca ese núcleo de poder que hay en nosotros mismos, algo así como lo que sucede al prenderse a una geometría, a la euclidiana que hacía impotente a la imaginación para "planear" sistemas geométricos sustraídos a la coacción natural de los axiomas euclideanos. Fácil o difícil, fisiológica y psicológicamente condicionada de tal o cual manera, arrimada o alejada por tal o cual "estado" psíquico, o constitución, la reflexión pura es posible, tiene su esencia. Alejamos al mundo como si no fuera nuestra *única* o *última* oportunidad. Al ponerlo entre paréntesis dejamos atrás la tierra como los navegantes de la Kon-Tiki, y nos aventuramos. Estamos atenidos *a nosotros mismos,* de *tua res agitur,* como dice el mismo Husserl.

Pero justamente con ello surge el más peligroso de los arrecifes, el escollo que mayores dificultades ocasiona en este dominio de la reflexión. Si se trata de algo que *me* va; si casi sin advertirlo, al hablar de la reducción fenomenológica, insistimos en que se trata de una de mis posibilidades, que *mi* yo está en juego, ¿no convendría insistir un poco en este asunto?

México, 24 de mayo de 1952.

Estimado amigo:

Reflexionar ha sido siempre incumbencia de alguien, de un yo. No hay reflexión anónima; si podemos citar algo que nos personalice, son nuestras reflexiones. Todo esto me viene a confirmar en la idea de que el yo tiene un papel importante que jugar en todo este asunto. Y sin embargo. . .

Al iniciar su filosofía, Husserl describía la conciencia y confesaba, con toda ingenuidad, que no atinaba a destacar o localizar la presencia de un yo, la necesidad de un yo. Pues la invocada necesidad de un "punto de referencia", de un "polo", de un "foco", podría aceptarse sin poner, sin embargo, en el lugar de ese foco, al yo, sin alumbrarlo como un yo. La conciencia, por sí sola, como un remolino, creó su propio eje de rotación, su sistema giratorio y unificado, pero no tiene necesidad de un yo para cumplir esta función. Más tarde, molestado por Natorp acerca de ese punto, el creador de la fenomenología modificó sus ideas primitivas y sin explicación casi, nos dice que "reflexiones" posteriores le han convencido de que el ámbito de la conciencia tiene por fuerza que aceptar como

inquilino indesalojable al yo. Esta aceptación cambia todo el sentido de la reducción fenomenológica.

El idealismo tropieza siempre con la evidencia de la impotencia del yo. Nadie se puede tragar que el mundo surge de mi yo, que soy el creador del mundo. Cuando la fenomenología nos instala en una región o dominio constituyente, todo puede aceptarse mientras no se introduzca como añadido que por detrás de esas estructuras constituyentes está agazapado un yo que mueve todo el mecanismo. Más que el mundo, el yo aparece como un dato impenetrablemente constituido, esencialmente constituido y no constituyente. ¿Cómo pues acarrearlo a la conciencia pura y hacerlo su habitante con derechos de creador, con arrogancia de taumaturgo?

Sartre responde, de una manera tajante, que la reflexión altera la conciencia al hacer surgir en su seno al yo. Todo sucede como si en la acción y en la reflexión pura el yo estuviera olvidado, anonadado, como si la acción y la conciencia pura fueran impersonales. Ni la conciencia irreflexiva, que vive perdida en las cosas, ni la conciencia pura que vive recobrada en sí misma, saben nada del yo. Es la reflexión impura, la reflexión con su cola mundana la que acarrea como huésped indeseable al yo y la que lo consagra como dato absoluto.

La reflexión impura me levanta, me incensa como creador del mundo. Hace de mi yo al Dios creador de todas las cosas. Al iluminarse el quehacer de la conciencia, su "vida" intencional, su complexión noético-noemática, todo se vuelve hacia el yo como hacia su agente plasmador. El orgulloso yo se siente constituyente. Sartre lo descara como impotente, pone en evidencia la "mala fe" que mueve toda su vida. Ese yo, por su componente mundano, por ser rehén del mundo,

aporta "realidad" a la conciencia y por su dimensión de conciencia procura operacionalidad, constitución. Roba pues por doble partida, ya que, a la vez que se ve como sustancia, se concibe como sujeto. El yo, al enchufarse en el mundo, y al desprenderse de él, parece ser la síntesis creadora y creada. Es el "estamos arando" de la mosca posada sobre el buey que trabajosamente labora. Ese yo es la mosca, el buey, la conciencia misma, el mundo, el arar.

La conciencia es impersonal. El yo es impotente ante la conciencia. Si fuera el obedecido señor de la conciencia bastaría su voluntad, la enunciación de algún deseo, para operar o provocar cualquier "estado de conciencia". En cuanto dijera el yo: quiero dormir, caería en el sueño. Pero no es así. El sueño viene a mí, me sorprende y soy impotente para provocarlo a voluntad.

La reflexión pura se atiene pues a lo dado. No puede hacer del yo un habitante del dominio de la conciencia pura, pues respeta el principio de todos los principios: atenerse a la intuición que da algo como fuente indiscutible de conocimiento, pero sólo a condición de que respete lealmente sus límites y no se ande con extrapolaciones y deducciones. El yo es una parte del mundo. Husserl se pronuncia en contra de Descartes cuando, siguiendo a éste, se pretende hacer del *cogito* de la conciencia una premisa a partir de la cual, y con ayuda de la lógica, intentamos derivar, hasta perderse de vista, una cauda de conocimientos que empezó en aquella evidencia. Husserl se niega rotundamente a concebir la fenomenología como una pretendida "geometría de las vivencias". La reflexión pura respeta lo que le brinda la intuición y no la traiciona recurriendo al mundo y a su lógica.

Difícil es hacer sentir la novedad del descubrimiento husserliano a quienes están aprisionados en la tesis del "mundo". Y todos lo estamos. La fenomenología es una ascesis, una renuncia, un apartamiento. Pero es, a la vez, una ganancia. Los no iniciados preguntan siempre, cuándo en fenomenología va, por fin, a quebrarse el paréntesis y a regresarse al mundo. Los medrosos parecen acercarse a Husserl sólo con la intención de indagar, cuándo hay que abandonar la actitud fenomenológica, volver a ser hombres naturales y "portarse como tales". Pero Husserl no se plantea este problema, y ello porque piensa que es justamente cuando no hay que hacerlo. Esto es delicioso. Siente que la actitud cansa, fatiga, enerva y se vuelve hacia el discípulo como barruntando que va a decirle: "¿Ya?" Entonces, un tanto impaciente, demuestra que precisamente en ese momento hay que asegurarse en la silla y seguir adelante. Esto se hace con tal frecuencia y convicción que uno termina por olvidar el problema y ya no viene con impertinencias. En otras palabras: no hay problema, no hay dificultad tan grave que obligue a abandonar la actitud fenomenológica. Los que no lo entienden así no han pisado ni el umbral de la fenomenología. No quisiera contarte entre ellos, aunque a veces creo percibir que para ti la filosofía es un asunto de impaciencia. Cálmate y haz que tus "creencias" te hagan mejor y no un necio.

¿DE QUIEN ES LA FILOSOFIA?

I

Por lo pronto nada parece más obvio y legítimo que formular la pregunta: ¿de quién es tal o cual filosofía?, con la correspondiente respuesta, también obvia y legítima: de Platón, de Kant, de Santo Tomás, de Hegel. Pero de inmediato surgen dificultades: ¿de quién es, por ejemplo, "la filosofía de la Edad Media"?, ¿de quién es "la filosofía del estilo gótico"?; ¿de la catedral de Notre Dame?, ¿de la de Estrasburgo?, ¿de su arquitecto?, o ¿de Worringer autor de un libro sobre el estilo gótico? Hace algunos días leía un panfleto sobre la filosofía del partido conservador inglés. ¿De quién es esta filosofía? Obviamente, se dirá, del partido conservador o con más rigor positivista: de algunos miembros del Partido. Aquí el sujeto empieza a hacerse plural y a converger peligrosamente hacia un sujeto general, vacío y abstracto, como el que convendría a una filosofía *de la* filosofía. ¿De quién es en este caso la filosofía? De la filosofía. Y efectivamente la concepción de una *filosofía de la filosofía* ha sido propugnada por el Dr. José Gaos que concibe a la vez, o por lo mismo, a la filosofía como confesión personal.

Si el sujeto de la filosofía, su sustentante y propietario, es un nombre propio, como Platón o Aristóteles,

o un nombre común, como la naturaleza, la historia, cuando se habla de filosofía *de* la naturaleza o natural, filosofía *de* la historia o histórica, para el caso da lo mismo, pues lo que nos proponemos enseñar es que la pregunta acerca del sujeto, del quién de la filosofía, entraña dificultades insolubles, o sea, que la pregunta, ¿de quién es una filosofía?, tan obvia y simplista, carece de sentido. Se podría también decir que no hay sujeto del verbo filosofar. Con ello se cancelaría toda filosofía egotista o cartesiana. Ya Nietzche anticipó —contradiciendo su idea de la filosofía como confesión personal—, que *pensar* es un verbo *impersonal* como llover. Pero la tenacidad con que buscamos, por nuestra inserción en la tradición española, el sujeto detrás de los verbos, puede llevarnos hasta personalizar los mismos verbos impersonales diciendo, me llovió, me madrugó, etcétera, como ha demostrado muy agudamente don Américo Castro.

Se me podrá replicar con ejemplos en que la pregunta funciona con toda corrección: dada una filosofía podemos señalar hacia su creador personal. El autor, inclusive tiene el derecho de *bautizar* con su nombre a esa filosofía. Se habla, al parecer con todo sentido, de la filosofía de Kant, de Hegel, etcétera, pero y *aquí se suscita el problema,* ¿cuando hablamos en tales casos de Kant, de Hegel, manejamos estas palabras como auténticos *nombres propios* o nos hemos deslizado, sin advertirlo, hacia *descripciones?* Afínese por un momento la visión intelectual: cuando decimos, "Platón autor del *Fedón*", ¿se trata del mismo Platón al que sus amigos saludaban en las calles de Atenas y que estaba registrado con este nombre en las listas civiles?, o ¿simple y tautológicamente de *Platón autor del Fedón,* y no de ese ciudadano homónimo que

se paseaba acompañando a Sócrates por los alrededores de Atenas?

Otro ejemplo: la filosofía como confesión personal habla de Hegel autor de la "Fenomenología del Espíritu", como si se tratara del cristiano Hegel a quien sus padres bautizaron un buen día en la Iglesia Luterana de Stuttgart con ese nombre. La *connotación:* "Hegel autor de la Fenomenología del Espíritu", queda en la *denotación* del cristiano Hegel. Hay personas aficionadas a la "cábala" que se dan a ver en los *nombres* algo más que signos arbitrarios asociados a un individuo en la ceremonia civil de registro o en la eclesiástica del bautismo, manejándolos con un valor connotativo como si Emilio, por ejemplo, remitiera de alguna manera mística al "Emilio de Rousseau", o Fausto tuviera algo que ver con "el de Goethe". La descripción: *Platón* el autor del *Fedón,* se confunde con la nominación: Platón, nombre que sus padres le pusieron a un muchachito que jugaba por ahí. Si nos dejamos arrastrar por esta tendencia, pararemos en una teoría de las mónadas semejante a la de Leibniz: en la célula germinal bautizada por un párroco con el nombre de Hegel estaba implícito el *Hegel* autor de la "Fenomenología del Espíritu".

Un biógrafo consciente no podría, por ejemplo, afirmar que el día tal y tal, "nació el autor de la Fenomenología del Espíritu en la ciudad de Stuttgart". Quien nació fue Jorge Guillermo Federico Hegel, pues tal *nombre* le pusieron sus padres a ese paquetito de materia orgánica que mantenían durante la ceremonia eclesiástica en sus manos. Si se añade que ese mismo paquetito fue después o se convirtió andando el tiempo en el "autor de la Fenomenología", lo único que se ha hecho es disimular el problema, pues Hagel como

autor y *Hegel,* el señor que huía de Jena con el manuscrito de la "Fenomenología", no eran el mismo.

II

Dice Ludwig Wittgenstein, en algún parágrafo de sus *Investigaciones Filosóficas,* que toda confusión gramatical, todo chiste lingüístico, suena a profundidad, provoca un "calambre mental" a veces placentero. Así, cuando leemos en una acta de registro civil que, "el Dr. Karl Marx contrajo matrimonio el día tal y cual, y a la hora tal y cual, con la señorita Jenny de Westphalen", la información suena simplona, se habla de un nombre que nada nos dice, pero si de reojo o por trasmano, introducimos la connotación o la descripción, "el autor del Capital", la lectura del acta provoca inconscientemente regocijo, produce un "cosquilleo metafísico". El "autor del Capital" y un tal "Dr. Marx" que se casa una mañana en Coblenza, se nos comunican con una inevitable sacudida de nuestros nervios lingüísticos. El incidente hace sonreír. ¿Por qué? Si rastreáramos el motivo de nuestro regocijo aprenderíamos muchas cosas sobre el origen de la "metafísica". Pero aquí estamos de paso y sólo utilizaremos la reacción para nuestros usos particulares.

Es cómico imaginarse a don Edmundo Husserl echando un par de huevos en una sartén para prepararse una tortilla de arenque, o a Martín Heidegger tomándose a la hora del té un *Pfannkuchen;* y es que pensamos en Husserl como *autor de las Ideas* o en Heidegger como autor de *Ser y Tiempo.* Si no *supiéramos* nada de estas designaciones o descripciones sino simple y llanamente oyéramos pronunciar los nombres de ciertos individuos, un tal Husserl y un tal Heidegger, las actividades culinarias o gastronómicas de semejan-

tes sujetos no nos producirían la más mínima reacción. El embrujo de la palabra pronunciada con dos sentidos diferentes, como connotación en un caso y como denotación en el otro, nos hace víctimas inocentes de un espejismo verbal que regocija.

"Hegel" como autor de la "Fenomenología del Espíritu" no existía con tal nombre antes de escribirla o dictarla, pero después de muerto, el cristiano Hegel, "Hegel" como autor de la Fenomenología, seguirá viviendo como propietario de esta obra. Son pues dos *Hegeles* y no uno. G.E. Moore decía muy agudamentete que en filosofía suele ocurrir que creemos ocuparnos de un objeto cuando en realidad se trata casi siempre de dos, que en nuestra reflexión están "empastelados", como se diría en jerga de tipógrafos. ¿Quién hace filosofía, el yo de carne y hueso, o mi "doble" homónimo que figura en la historia de la filosofía pero no en las actas del registro civil? Son lo mismo, se me replicará, y en ello reside todo el paralogismo. Cuentan de Nietzsche sus biógrafos que, en los últimos años de vida solía tomar el té con una viejecita, que un buen día le preguntó alarmada si era el autor del Zaratustra, a lo cual Nietzsche respondió vehementemente: "No señora, esos son cuentos". Y, en efecto, con quien tomaba té la dama, no era indudablemente el autor del Zaratustra, con éste no se podría obviamente tomar el té. En la fantasía nos podemos divertir en hacernos coincidir con nuestra obra por llevar el mismo nombre, pero estamos haciendo trampa. Son dos sujetos y no uno. Y hay momentos en que vivencialmente se comprueba, con dolor, su diferencia.

Eduardo Gibbon escribe en su *Autobiografía:* "He creído haber observado el momento de la concepción

(de su *Decadencia y Caída del Imperio Romano);* conmemoraré ahora, la hora de mi liberación final. Fue el día, o más bien la noche, del 27 de junio de 1787, entre las once y las doce, cuando escribí las últimas líneas de la última página, en una caseta de verano de mi jardín. Después de soltar la pluma di varias vueltas por un *berceau,* o paseo cubierto de acacias, que domina una perspectiva del campo, el lago y las montañas. El aire estaba templado, el cielo estaba sereno, la luz de la luna se reflejaba en las aguas y toda la naturaleza estaba silenciosa. No quiero ocultar las primeras emociones de alegría ante la recuperación de mi libertad y, quizá, ante la cimentación de mi fama. Pero mi orgullo quedó pronto humillado y una serena melancolía se apoderó de mi espíritu ante la idea de que me había despedido para siempre de un viejo y agradable compañero y de que cualquiera que pudiera ser la suerte de mi *Historia,* la vida del historiador iba a ser corta y precaria"

He aquí una escena patética en que asistimos experimentalmente a ese momento en que la escisión entre la obra y la vida del creador se produce con su inevitable secuela de melancolía. *"Gibbon, autor de la Historia"* no estaba vocado a la desaparición, pero Gibbon, el historiador, sí. Su "homónimo" en las crónicas humanas se despojaba de él. La coincidencia temporal coetánea ya no habría de prolongarse por muchos años más. Los dos Gibbons habían sido, durante cierto periodo de la vida, "compañeros". El matiz, frente a decir sin más, los mismos, merece la pena ser destacado. El sentido común simplemente identifica.

III

Sería grotesco imaginar que el padre de Hegel le dio este nombre pensando en *"Hegel" como autor de la Fenomenología del Espíritu.* Pero cuando Leibniz afirmaba que un "sujeto" contiene todos sus accidentes, indudablemente que con tal idea en la cabeza no se hubiera extrañado o escandalizado del sinsentido que hay en la identificación de "Hegel", autor de la Fenomenología del Espíritu, y el Hegel en la pila bautismal. Por la solemnidad de la muerte es claro que nadie se ríe de ver labrado en la piedra conmemorativa del difunto que "el autor de la Fenomenología del Espíritu nació en Sttutgart" aunque con "lógica viva" el paralogismo es evidente. No se nace autor.

Pero la biografía, ¿no nos cuenta precisamente cómo se formó, cómo se hizo el filósofo, cómo pasó desde ese cristiano bautizado en Stuttgart al autor de la Fenomenología del Espíritu? Tal sería el asunto a dilucidar; las biografías no se ocuparían quizás nunca, no podrían ocuparse nunca, por imposibilidad de principio, de *narrarnos* este tránsito, no sería posible, para decirlo con palabras de Jorge Lukács, "generar biográficamente al autor genial". La biografía con todos sus recursos sería incapaz de "morder" en ese hecho tenaz de la existencia de dos Hegeles, el autor y el cristiano. Deducir uno del otro es mero espejismo de alquimia literaria, el biógrafo puede entregarse a ella por un gesto de piedad pero ante el tribunal de la conciencia científica esto es una patraña. El biógrafo, como el materialista vulgar, trabaja con la hipótesis de que entre cuerpo y alma no hay solución de continuidad y que dará con ese punto de descomposición cerebral que fisiológica o patológicamente *es* ya la

obra: que sorprenderá ese núcleo celular en que el señor Hegel *es* ya el autor de la Fenomenología.

Lo único que afirmamos es que la *obra* nos resultará enigmática si la abordamos únicamente con los recursos de la biografía de *su autor*. No es que sea enigmática en sí misma: esto no, por el contrario, de la obra nos habla la historia de la filosofía con toda amplitud, nos la explica conectándola con las filosofías precedentes de que surgió reasumiendo y replanteando las contradicciones o perplejidades que heredó y conectándola, más a lo hondo, con las corrientes sociales, históricas, económicas e ideológicas que estaban en su base. Pero este trabajo de reconstrucción explicativa no lo puede *adivinar* la biografía, no está inscrito en los documentos personales como en un electrocardiograma en que pudiéramos leer al milímetro lo que está pasando, *"justo"*, en el corazón.

Hay problemas que no son resolubles recurriendo a la experiencia. Por lo general se plantea el asunto que aquí debatimos afirmando que para la comprensión de la obra, es a veces indispensable echar mano de la biografía del autor. Si no se logra, en un caso concreto, resolver la obra en la vida de su autor, ello, se argumenta, es deficiencia del biógrafo y no dificultad por principio insalvable. La llamada "falacia biográfica", o sea, la convicción de que una obra se reabsorbe sin residuo en la biografía del respectivo artista o filósofo, no puede ser aceptada como una máxima inviolable, la experiencia y sólo la experiencia, podrá definir en qué casos es lícito hablar de una falacia y en cuales no se trata de ninguna falacia sino de un tránsito legítimo y comprobable. Pero ¿hay documento concebible, fantaseable, que pudiera *probar* empíricamente que "Hegel" autor de la Fenomenología y Hegel apellido de don Jorge Guillermo Federico

son el mismo? Indudablemente que no. El biógrafo está en su derecho dentro de su propio terreno, pero en su torno se abre un abismo de lógica que no podrá colmar por más legítimamente que apisone y rellene su coto. Nuevamente se trata de dos problemas diferentes, no de uno.

¿Tiene un método especial la filosofía? Cuando el filósofo pregunta, por ejemplo, ¿qué es el conocimiento?, parece a primera vista que le gusta hacerse el tonto. Si no conoce la definición nominal de la palabra *conocimiento* haría bien en recurrir a un diccionario autorizado, si lo que quiere es un análisis científico de lo que es el conocimiento, recurra a los manuales de psicología y se quedará tranquilo en cuanto a definición real de la cosa. ¿Qué resto puede quedar para la filosofía?

La respuesta es inmediata: antes de las definiciones nominales y antes de la investigación "real" de la psicología hay un terreno "a priori" que es el que le interesa al filósofo. De Hegel como cristiano, me da cuenta el registro parroquial; de "Hegel" como autor de la Fenomenología, la historia de la filosofía; pero de la confusión entre los dos, en que ocurre la mente no prevenida, me libera la filosofía, haciéndome reparar en que hay una cuestión previa a dilucidar, antes de darse a traficar con estos dos Hegeles como si fuera uno. "¿De qué se echa mano para probar la confusión?", pues, se añadirá, "no basta denunciarla sino a la vez, convencernos de su «falacia»". Y así es; la "lógica" tiene aquí un papel que jugar y no invocarla sería desastroso. La confusión entre *nombres* y *descripciones* es un error cuyas consecuencias aparecen luego como si se tratara de interesantes problemas a dilucidar únicamente por vía empírica. Los biógrafos, puestos en este disparatadero, quieren probar

experimentalmente que dos y dos son cuatro, y que el metro tiene cien centímetros. Todo sería cuestión de dar con el "documento" respectivo.

IV

El sujeto propietario de "la filosofía de la Edad Media", estamos dispuestos a conceder, por reflejo de sentido común, que tiene mucho de ficticio; pero el sujeto de "la filosofía de Husserl", nos parece evidente que es el señor profesor Dr. Edmundo Husserl, el mismo señor que en ausencia de su mujer, echaba en la sartén un par de huevos para prepararse una sabrosa tortilla de arenque.

Desde un punto de vista estrictamente lógico, *no* hay diferencia entre las expresiones, "el autor de la filosofía de la Edad Media" y "el autor de la Fenomenología", ambas son *descripciones*. En cambio los "nombres", se trate del autor de una o de otra filosofía, tienen un estatuto lógico radicalmente distinto a las "descripciones".

El sentido común entiende, por el autor de una filosofía, no a la *descripción* que figura en la historia de la filosofía, por ejemplo "Husserl", o "Hegel", de *los* que se dice que son autores de la "Fenomenología del Espíritu" o de la "Fenomenología de la Conciencia Interna del Tiempo", sino a los señores de carne y hueso que en Jena o en Friburgo pudieron ser vistos comiendo en un restorán. La identificación ilegítima entre "nombres" y "descripciones", *toto coelo* distintos, recibe un semblante de justificación enchufando, de por medio, una explicación psicológica de la génesis de la obra filosófica. Si las filosofías son *nada más que* confesiones personales de los filósofos, la confusión entre Hegel cristiano y "Hegel" autor de la Fenomenología

se hace más verosímil. La obra viene a ser una especie de carta privada redactada por urgencias prácticas, por ejemplo, para pedir dinero a un amigo o encargar viandas a un tendero. No en vano se ha dicho que es mucho más fácil denunciar el famoso psicologismo, en general, que librarse de él en casos concretos.

G.E. Moore objetó en cierto día la teoría de las descripciones de Bertrand Russell con un argumento pedestre o pedante, que ha sido piadosamente registrado por la historia de la filosofía. Si digo que "Hegel" y sólo "Hegel", es el "autor de la Fenomenología del Espíritu", alguien me podría replicar: "en verdad el autor de ese libro fue el amanuense a quien Hegel dictaba sus páginas". Por eso hemos procurado *no* decir, "Hegel *escribió* la Fenomenología del Espíritu". Esta observación de G.E. Moore ha hecho exclamar a uno de sus comentadores que, con este hombre, no sabemos si se trata de un "filósofo pedante" o de una "pedantería que se hace pasar por filosófica". Pero para lo que nos interesa, el "matiz", todo lo pedante que se quiera, tiene su sentido. Entre el señor de "carne y hueso" y las obras de su homónimo en la historia de la filosofía, hay tantas diferenciaciones y escalonamientos que si se registraran todos minuciosamente, entenderíamos, por sugestión empírica, por paso al límite, que efectivamente hay dos Hegeles y no uno. La lógica nos instala "de golpe" en la diferencia de "nombres" y "descripciones"; la malicia de distinciones empíricas, por ejemplo, entre "autor" y "escritor", insinúa el divorcio que la lógica acepta como ya consumado.

Cuando se pregunta, ¿de quién es una filosofía?, lo grave que con ello se calla, no es sólo quizás confundir nombres y descripciones, pecado mortal de ló-

gica, sino que lo que se pretende evitar y ahorrarse por inútil, es confrontar a tal filosofía con la realidad, para establecer si corresponde o no al caso, si, en definitiva, es falsa o verdadera.

Movidos por un vicio, tal vez indesarraigable por estar entrañado en una tradición histórica que nos prescribe, sin que lo sospechemos, sus perplejidades y el rumbo de sus preocupaciones, nos conformamos con señalarle a la filosofía respectiva su propietario y asignándole un dueño, no nos hacemos ya responsables a la vez de la obligada prueba de su adecuación o de su infidelidad a lo real. Tal filosofía "es de fulano de tal": al declarar, con indudable piedad, esta imprescriptible asignación de propiedad, nos autorizamos a retirar la mirada, escamoteamos el difícil problema de su legitimación y prueba.

La filosofía que se propone, como una de sus cuestiones radicales, preguntar de *quién* es y no *qué es,* me parece que está movida por la suposición *a priori* injustificada de que una filosofía no es, y no puede ser por principio, un espejo de la realidad, sino un sueño privado (todo sueño es privado, podría replicárseme recordando el aforismo de Heráclito); una confesión personal que necesita, por tanto, del sustento de un sujeto y de sus intereses, y no de un mundo público o de todos (como se me podría completar recordando otra vez el mismo aforismo de Heráclito), con el cual concordara como signo de su verdad.

Es extraño que la concepción de la filosofía *como confesión personal* no haya rastreado su parentesco con el solipsismo. Aquí, sin embargo, habría encontrado el coto adecuado para su despliegue sistemático. "La vida es sueño", siempre me ha parecido una elucidación de la esencia de la filosofía hondamente emparentada con nuestra "vividura" hispánica.

V

Una filosofía sin sujeto que la sustente nos parece un fantasma vacilante que de un momento a otro se va a derrumbar ante nuestros ojos. Pero bastaría la más ligera reflexión para comprender que estas angustias, por la estabilidad de los fantasmas, son completamente injustificadas.

Durante cierto tiempo el creador de una filosofía y su sistema, han sido "coetáneos", "compañeros", como dice muy bien Eduardo Gibbon, pero después se han separado, el filósofo para irse a la tumba, y la filosofía para ingresar en los anales o historia de la filosofía. Por comodidad, en esta última se sigue hablando de *"Hegel"* cuando se expone la "Fenomenología del Espíritu", pero tal recurrencia al nombre que en otra época fue el de un ser de carne y hueso, no lo reencarna ni en el más insignificante de sus átomos corporales. Vive ideológica, espiritualmente, pero no materialmente, descriptiva y no "nominalmente".

La filosofía como confesión personal se inclina devota ante las biografías de los filósofos, para extraer de ellas reliquias, motivos, que la exposición de los "sistemas" haría bien en atender, tal es su esperanza, para rellenar "vitalmente" la abstracción inhóspita de las "meras" ideas.

No han faltado "espiritistas de la filosofía" que de muy buena gana reaniman o invocan la sombra del filósofo para preguntarle qué pensaba de tales o cuales oscuridades que dejó en su sistema. Se cuenta de un bachiller medieval que vendió su alma al diablo con tal de que se le permitiera, por algunas horas, bajar a los infiernos y entrevistarse con el mismísimo Aristóteles, para dilucidar "la esencia de la metafísica". Lo curioso de estos exorcismos, y lo instructivo a

la vez, consiste en que los filósofos consultados, por lo general aprovechan la ocasión de su invocación para encomendarles a los vivos asuntos prácticos; por ejemplo, que se les digan algunas misas para salvación de su alma, o si son empecinadamente paganos, se quieren enterar de su fama, de los homenajes que se les dedican cada año, o de si han muerto malamente, como lo merecían, sus "críticos" y enemigos. Pero en cuanto a hablar de la "doctrina", no hay modo de obligarlos a ello.

Esta predominante preocupación utilitaria de las "voces de ultratumba", nos enseña con elocuencia que las "biografías" pertenecen al dominio de lo práctico y no de lo teórico, que la filosofía como confesión personal de los filósofos, es una empresa fundamentalmente "edificante".

Todos, creo, conocen esos muñequitos de celuloide que llevan pegados en la planta de los pies un trozo de plomo, modelado en la forma de una semiesfera. La gracia del juego, con estas figuras, consiste en que, se las lance como se quiera, siempre caen paradas, balanceándose airosamente sobre el arco de su pedestal plúmbeo. Las filosofías serían como estos juguetes ligeros que necesitarían de un basamento para tenerse en pie. El filósofo sería el propietario de la filosofía respectiva, o la raza y el espíritu de un pueblo, dueños también de filosofías correspondientes; el carácter, el "estilo de vida" o la "vividura" de una nación, figurarían asimismo como sujetos sustentadores. Sin estos plomos, la filosofía se evaporaría en el éter puro de las ideas.

Cómo se ha llegado a esta convicción es una historia que nadie quizá podría rastrear. Los sentimientos místicos que dieron origen a las teorías románticas del "alma de un pueblo", la valoración suprema

del individuo de carne y hueso como ente realísimo, la sospecha de que el carácter o el estilo lo permean todo, le ponen su sello y su plomo, serían datos a registrar por quien quisiera "historiar" esta tenaz opinión de que la filosofía, sin el acompañamiento del filósofo que le aporta solícito su ancla, encajada en la facticidad de su cuerpo y de su biografía, la filosofía "solita", como sustantivo sin sustancia, no tiene ninguna realidad. Cuando no se puede echar mano de un "sustantivo" se procura en todo caso buscarle un "adjetivo" que la acompañe, hablándose entonces de filosofía *griega, alemana, inglesa,* etc. Pero con el adjetivo otra vez empieza la historia de buscarle su "consistencia", y vaciar de aquí el "plomo" que siempre se echa de menos para tener en pie a una filosofía.

La historia de nuestra filosofía en lengua española ha sido fértil en pesquisas de estos "sujetos". Desde la más primitiva hasta la más reciente de nuestras filosofías, las anima a todas la convicción que expresa el lema de nuestra Universidad: "Por mi Raza Hablará el Espíritu". Hemos terminado por olvidar la filosofía para dedicar, como es debido, toda nuestra atención al filósofo. Estos disparataderos que condena la lógica, tienen raíces muy profundas entre nosotros. Tenemos que aceptar la "herejía" como un hecho bruto. Su explicación tendrá, pero no la conozco.

VI

Detengamos por un momento nuestra reflexión para atender a ciertas críticas que podrían hacérsele. Si entre el filósofo y la filosofía hay un abismo incolmable, ¿qué sentido tiene hablar de la figura del filósofo? El ideal del sabio, que tanto preocupó a la Antigüedad, ¿cómo decir algo sobre él si todo el dis-

curso sería equívoco? Cualquier ensayo sobre el filósofo sería un *flatus vocis*. Aquí sucede como con la metafísica. No basta con declarar que la metafísica habla de objetos inaccesibles, intangibles, ociosos, inexistentes, sino que hay que ir más lejos y afirmar que simplemente no dice nada, que no sería un discurso falso, sino una ausencia de discurso, un vacío, no un objeto vacío.

Es cierto que destruida la posibilidad lógica de discursear sobre el sujeto de la filosofía, no se debería hablar en lo absoluto de los filósofos. En un buen estudio contemporáneo de hecho acontece así. La biografía del filósofo ocupa un lugar casi miserable, y lo que importa es entrar en la discusión lógica de sus ideas. Pero incluso reducido a estas proporciones mínimas, el discurso sobre el filósofo o propietario de la filosofía sería ilegítimo. ¿Cómo estimar esta perversa tendencia a hablar de metafísica sin creer en ella?

En uno de sus libros, Hans Reichenbach compara la filosofía científica al sabor de una orden de ostiones al natural y la filosofía especulativa al gusto de un buen vaso de vino. Me acojo a la metáfora. Todo filósofo hereda, sin poder renunciar a ello, la tendencia a *pensar* en los términos de la *Crítica de la Razón Pura* y a *disfrutar* de los consuelos ilusorios que brinda la *Crítica de la Razón Práctica.*

En la lengua común y corriente, que no se cuida mucho de la lógica, se oye a cada paso hablar sobre "Hegel", autor de la Fenomenología, como si se tratara de Hegel, cristiano, nacido en Stuttgart en 1770. Que los dos personajes sólo hayan sido "compañeros de ruta" en un trecho de la jornada, no es escrúpulo que le impida al sentido común pensar que desde la cuna hasta la eternidad, serán el mismo y único personaje. Hegel, en el "Kindergarten", "Hegel"

autor de la Fenomenología, "Hegel" en la posteridad, todo parece estar remitido a un "nombre" monolíticamente unívoco, sin la más mínima fisura. Todo lo que le pasó, le pasa y le pasará a "Hegel", el sentido común lo remite a una sustancia que se coextiende por toda la latitud del tiempo y de la eternidad, y que se llama, curiosa y consoladoramente, *Hegel,* como el bautizado así por sus padres.

En el coto del sentido común esta historia tan compacta es asunto de edificación, negocio práctico. El discurso sobre el filósofo o el sabio, no tiene, ya lo hemos dicho, un sentido teóricamente relevante. Lo que de aquí sacamos son lecciones de moral, no de epistemología o de lógica.

Mi ensayo sobre autobiografía y filosofía se mueve casi todo en el terreno de la lógica. Esto es lo malo, se me dirá, es injusto. Y además insincero, pues cuando dejo a un lado la lógica, me deleito en las evocaciones del filósofo tramadas de acuerdo con el uso común y corriente del lenguaje, todo plagado de "falacias biográficas".

Esta dualidad creo que nos abre al campo en que la filosofía contemporánea cosecha la más fecunda de sus antinomias. (Strawson llama, dentro de sus tradiciones locales, norteamericana a una de las tendencias e inglesa a la otra. Pronto se verá por qué). Habría por un lado la proclividad a disolver los problemas iluminando sus imposibilidades lógicas. La filosofía como confesión personal sucumbe, a mi parecer, ante el tribunal de la lógica, de un lenguaje bien hecho, que obviamente no es el que hablamos todos los días. Pero ¿es necesario llevar ante el tribunal de la lógica esta doctrina de la filosofía como confesión personal? ¿Para qué ser tan rigoristas? Ventilando el problema con los recursos de nuestra lengua de cada

día, puede hacérsele justicia sin sacrificarlo ante ídolos lógicos. Aunque no con rigor lógico, se puede entender que se hable de un sujeto, de un propietario de la filosofía. Pero este sujeto, replico, en el lenguaje cotidiano, ¿se confunde con la filosofía misma de que es propietario? A esto habría que responder. Aun en el lenguaje común y corriente, no digamos en el asépticamente limpio de la lógica, la identificación es ilegítima.

Si deducimos conclusiones que contrarían lógicamente a las del sentido común, hay que ponerse en guardia. De acuerdo, pero, ¿contra la lógica o contra el sentido común?

VII

Cuando Bertrand Russell expone su teoría de las "descripciones", echa mano de un ejemplo que entreabre lo que se quiere sugerir con esta famosa doctrina lógica. Meditemos en este juicio: "quien obtenga la mayoría de votos será elegido".

¿Qué conozco al oír este juicio? *Que* quien obtenga la mayoría de votos será elegido, pero no *quién* será elegido. Esto último lo decide o despeja, únicamente, la votación. En el juicio hay, por decirlo así, una línea en blanco que se llenará con un nombre propio una vez que se hayan celebrado las elecciones.

En proposiciones de esta naturaleza conozco *qué* dicen, pero no de *quién* lo dicen. Si afirmo que "el autor de la Fenomenología del Espíritu era un filósofo", no por ello conozco que ese autor se llamaba Jorge Guillermo Federico Hegel y que nació en Stuttgart tal o cual día. Salvo que fuera yo, Leibniz, y Leibniz, Dios.

La filosofía está integrada por proposiciones descriptivas, me dan a conocer muchas cosas, pero

que de por sí no me despejan la incógnita de *quién* es aquél de que estamos hablando tan significativamente. O también podríamos decir que entiendo el universo, pero no sé *quién* es el universo. La filosofía es un discurso significativo sobre no se sabe qué persona.

A propósito del ejemplo con que Bertrand Russell ilustra su teoría de las descripciones, cabría maliciar al estilo de G. E. Moore. Es claro que en el juicio: "quien obtenga la mayoría de votos será elegido", todo depende de que la elección se lleve a cabo sin irregularidades, pues mediando un "arreglo", yo sé no sólo que quien obtenga la mayoría de votos será elegido, sino también *quién,* de antemano, es el candidato que será "elegido".

Transportemos el "arreglo" al caso de la filosofía. Lo que parece interesarnos, no es *qué* se dice, sino *quién* lo dice; no qué es la filosofía, sino de quién es. La concepción de esta disciplina humana, como confesión personal de los filósofos, incurre en el paralogismo con toda conciencia, pues es un paralogismo pasar de las descripciones a los nombres propios, suplantar unas por los otros. Hegel decía que en la moral importa no tanto lo que se dice, cuanto *quién* lo dice, sesgo de la reflexión que nos vuelve a llevar a lo que ya hemos establecido, o sea, que en todo este asunto lo que interesa es el aspecto práctico y no el teórico. Si para hacer resaltar los "ejemplos", el negocio tiene que violentar a la lógica, "peor para la lógica".

Un conjunto de descripciones provoca instintivamente el reflejo de echarse a buscar los respectivos sujetos que las "sustentan". Es lo que antes decíamos sobre esos muñequitos de celuloide, lastrados por el plomo; los nombres propios hincan su raíz en lo real, las descripciones flotan al parecer sin asidero.

Consideradas las cosas desde un punto de vista exclusivamente lógico, no cabe introducir estimaciones, y afirmar que los "nombres propios" son más importantes, convencen más, que las "meras" descripciones. Cada uno goza de iguales derechos. Acarrear a la lógica criterios de valor no tiene ningún sentido.

Es cómodo, pero falso, afirmar que mi familiaridad con las proposiciones de una filosofía, por ejemplo, "que todo lo real es racional", "que explicar es identificar", etcétera, sería equiparable a una familiaridad con el filósofo. Por lo pronto al oír esas proposiciones ignoro quién es el filósofo que las acuñó, y aun sabiendo que se trata de Hegel y de Emile Meyerson; saber lo que afirmaron no me hace avanzar un paso en el conocimiento personal de estos señores. Hegel dice en alguna parte que para el filósofo las figuras de la filosofía, Platón, Aristóteles, le son tan familiares como para una campesina su vaca preferida, su hija o su criado Martincillo. Esto no puede aceptarse sin violencia. El conocimiento directo que tiene la campesina de sus animales y parientes, no se equipara al conocimiento *por referencia* que tiene el filósofo de Platón y de Aristóteles. Lo que sabe de ellos, por la historia de la filosofía, no le suplirá nunca la familiaridad directa, que pudo tener con ellos, de haber vivido en Atenas por aquellas fechas, en que estaban todavía en la tierra. Y, además, ¿qué hubiera añadido este contacto directo a la comprensión de su filosofía? El equívoco ronda de lo lindo en estas presunciones, y el lector creo que se ha ido, poco a poco, convenciendo, de que operan sin que el sentido común lo advierta.

VIII

En el capítulo anterior empezamos a utilizar para nuestros propósitos la teoría de las descripciones de

Bertrand Russell. A fin de no complicar y dificultar el curso de las ideas, lo hemos hecho moverse en torno de una proposición como ésta: "quien obtenga la mayoría de votos será elegido".

La proposición dice algo, informa de una situación de hecho, pero no nos permite conocer, a más de su *sentido,* a quien precisamente hace *referencia.* Al sujeto, digamos así, de que se nos comunica algo, o sea, "obtener la mayoría de los votos", no lo conocemos. Más tarde, cuando la votación y el recuento de los votos se haya llevado a cabo, la incógnita se nos habrá despejado, ya sabremos de quién se trata. Esta dualidad de *sentido* y *referencia,* nos va a ser muy útil en todo lo que va a seguir, de modo que quizás convenga dedicarle unas cuantas palabras de aclaración o de fijación de su significado.

Si decimos: "la montaña de oro más alta", nadie negará que la proposición tiene un sentido, significa algo, dice algo. No se trata de un amontonamiento de sonidos que nos dejarían "lelos", por ejemplo, "irka noma toris". Pero si bien la frase tiene sentido, y no es una mera jitangáfora, por decirlo así, lo que importa comprender es que, pese a ese sentido, nos deja en la estacada en cuanto a referencia. Si pudiera decir, trasportándome a un mundo de magia: "*Esta* precisamente es la montaña de oro más alta entre todas", señalando en ese paisaje fantástico hacia cierta dirección muy determinada, no tendría sólo un sentido sino también un nombre; ese terreno, en que estaría asentada la montaña, sería un punto de referencia que podría bautizar como me viniera en gana, diciendo por ejemplo: "Esta es *la María,* la montaña de oro más alta".

Proposiciones, como las que estamos considerando, abundan. Podría decirse, en general, que las "descripciones", por ejemplo, "el autor de la Fenomenología

del Espíritu", nos plantean un problema, nos lanzan a buscarles el *nombre* que las satisface, como una ecuación cualquiera, x — 2 = 3, o como un crucigrama, en que leyéramos la indicación: "autor del Quijote". Lo instructivo del caso, empero, no es esta característica general, sino destacar casos en que, por más que busquemos, no damos con los respectivos sujetos.

Sea por ejemplo esta "descripción": "el hombre de la Máscara de Hierro". Que nos dice algo, de esto no cabe la menor duda, pero puestos en trance de pesquisa, pronto topamos con dificultades: ¿Quién fue el hombre de la máscara de hierro? A tenor de la superstición histórica o novelesca de cada persona, la cuestión puede ser respondida en una o en otra forma. Pero haciéndonos firmes en una erudición que no se deja apresurar hacia una solución por intereses ajenos, lo único que cabe responder es que, no sabemos y quizás no sabremos nunca, quién fue el hombre de la máscara de hierro. Estas descripciones cuya pesquisa del sujeto plantea problemas o desemboca en una imposibilidad casi absoluta de dar con una, son las que pueden hacernos penetrar hondamente en el asunto que nos ocupa.

Examinemos por un instante esta proposición: "el actual rey de Francia". Salvo por "chiste" a nadie se le ocurrirá pensar que esta frase con sentido alude al general de Gaulle. Lo inmediato es exclamar: "¡Pero si no hay rey de Francia!", de modo que en tal caso se liquida de una vez por todas la pesquisa de un "sujeto". No es que sea más difícil, como se dice proverbialmente, "que encontrar una aguja en un pajar", es que echarse a buscarla carece de sensatez, es descabellado. Lo cual no le quita ni una tilde al sentido de la proposición, sabemos que quiere decir: "el actual rey de Francia".

En la teoría de las descripciones todo sucede como si nos propusiéramos destacar algunas de ellas cuyo sentido sería claro, coherente, pero cuya referencia sería muy difícil de precisar o simplemente no existiría.

Obsérvese la gradación:

"quien obtenga la mayoría de votos será elegido",

"el hombre de la máscara de hierro",

"el actual rey de Francia",

"la montaña de oro más alta".

Hemos aprendido, por lo menos, a desconfiar de quienes, con audacia ignorante de la lógica, se echan a buscar al "sujeto" con la convicción de que dar con él es "un quítame de ahí esas pajas". Por extraño que a primera vista parezca, nos encontramos en la situación de comprender muchas cosas y de no saber a la vez con certeza o de no poder por principio saber, de quién se trata. Charles Sanders Peirce pensaba con agudeza cuando apostrofó: "Las obras de la filosofía son todas anónimas, los nombres con que suelen acompañárselas, son siglas útiles a los bibliotecarios, pero no pasan de ahí".

IX

Hemos empezado a correr en un asunto que más requiere de frenos que de acelerador. Nuestro planteamiento inicial era éste: "el autor de la Fenomenología del Espíritu" es "Hegel", este "Hegel" es homónimo de otro Hegel, hombre de carne y hueso que nació en Stuttgart. Por una tendencia indominable, identificamos, como si fuera cosa de suyo comprensible, al "Hegel", "autor de la Fenomenología", y al Hegel, cristiano, que nació en 1770 y murió en 1831. El nombre de autor y el nombre cristiano son en este caso

homónimos, los dos se llaman Hegel. Se nos hubieran ahorrado muchos trabajos y confusiones si el "nombre en filosofía", como se dice "nombre en religión", fuera otro que el nombre "mundano", o si el filósofo respectivo hubiera escrito con pseudónimo. En el extremo, lo más sano sería suscribir las ideas de Ch. S. Peirce y concebir que todas las obras de filosofía son "anónimas". Pero ¿qué quedaría entonces de una idea de la filosofía como "confesión personal" de los filósofos, de la relación entre biografía y filosofía, de la filosofía como "expresión" de una raza, de una nación, de un "estilo de vida", de un carácter, de una "vividura"?

Conviene, por lo pronto, despejar un equívoco minúsculo pero que ocurre con frecuencia. Cuando decimos, "el autor de la Fenomenología", entendemos algo. En un círculo de "especialistas" se pondrá en duda incluso si con esta descripción se alude a Hegel o a Husserl. Si añadimos para precisar: "el autor de la Fenomenología *del Espíritu*", se pensará que inequívocamente alude a Hegel y no a Husserl. Pero no es esto lo que importa. Cuando en nuestra descripción ambigua hablábamos simplemente de "Fenomenología", esos especialistas, para despejar la incógnita de si se trata de Husserl o de Hegel, tienen aunque sea muy vagamente, una idea de *qué es la Fenomenología,* inclusive vacilan, por lo que saben, y no por lo que ignoran, si se refiere su "conocimiento", el sentido que les flota ante su cabeza, a la fenomenología de Husserl o a la de Hegel. El sentido está ahí antes de que se precise la referencia nominal, que se despeje la incógnita en favor de Hegel. Lo mismo sucede con cualquier otra descripción: sabemos algo aun antes de saber de quién es eso que sabemos, o aun después de convencernos que preguntar en serio por ese quién carece de sentido. Sigo sabiendo lo que es "el Angel

de la Guarda", aunque por desgracia estoy absolutamente convencido de que no existe.

El equívoco de que queríamos prevenir es el siguiente: si alguien oye decir, "Hegel escribió una Fenomenología del Espíritu", o sea, "Hegel es el autor de la Fenomenología", cabría pensar que en vez de recibir un sentido, como nuestros "especialistas" al oír la frase, no entendiera nada sino la tautología simplona: Hegel es Hegel. Para este hombre habría dos nombres que identificaría: "Hegel es decir lo mismo que el autor de la Fenomenología del Espíritu". A este "nominalista" impenitente no le dirían nada las "descripciones". Mi cascada de designaciones: "el autor de la Fenomenología", "el filósofo que identificó el ser y la nada", "el maestro de Carlos Marx", etcétera, lo dejarían impávido y resumiría toda la lección diciendo: "Hegel es Hegel". Dicho en otra fórmula: para nuestro intérprete no habría descripciones sino retahíla de sinónimos, la apoteosis del principio de identidad: "A es A". Contra lo cual se debe afirmar que las descripciones no son identidades o tautologías, que no son "otro" nombre. El "autor de la Fenomenología del Espíritu" *es* "Hegel", pero no es *lo mismo* que decir "Hegel es Hegel". Si las descripciones nos lanzan hacia el enigma de un discurso del *sentido* sin referencia, la tautología nos lanza a un universo de las *referencias* sin sentido, o más precisamente: a la reducción de todo sentido a una referencia.

Con esta tesis volvemos al punto de partida leibniziano: en el "sujeto" está entrañado todo su desarrollo, la película de sus "sinónimos". Si para Ch. S. Peirce las filosofías serían "anónimas", para nuestro tautólogo serían absolutamente "nominales", carentes de sentido por estar embebidas en una referencia individualísima. Creo que Nietzsche se mostraría parti-

dario de una concepción semejante. Hasta hoy, tal es su idea, toda gran filosofía ha sido una confesión personal disimulada. El filósofo se ha puesto a hablar del universo como si le interesara el universo, cuando que, en realidad, lo que le ha importado es imponerle su voluntad. En el futuro ya no habrá patrañas de filosofía "científica", los sistemas reclamarán como designación correcta el nombre de pila de su autor. Por lo general, se piensa que una filosofía es democrática y que su verdad está justamente en enunciar lo que por derecho es de todos. Nada de ello, piensa Nietzsche. Las verdades cuestan, y al decir la mía no digo la tuya; tú no tienes ninguna, tu filosofía es "anónima; la mía lleva mi nombre y participar de ella es un derecho, un mérito que hay que conquistar, una gracia que hay que merecer. Una filosofía "sin sentido", pero con "nombre muy propio y muy mío", sería el ideal de la "confesión personal". La más famosa máxima moral kantiana: "es tu deber hacer lo que otro cualquiera haría en tu mismo lugar", queda radicalmente invertida como se le ocurrió reacuñar en su *Etica* a Nikolai Hartmann: "es tu deber hacer lo que nadie más que tú haría estando en esa situación". Una verdad reemplazable no sería verdad, tendría "sentido", pero no merecería llevar un "nombre".

X

Es muy frecuente topar con críticos que no atienden a la "obra", y que todo lo que dice el autor lo reducen impertérritos al conocimiento personal que tiene el crítico del escritor. Para estos censores, el autor se repite siempre a sí mismo. Si, por ejemplo, tienen que hablar de Hegel, sustituyen simplemente el nombre "Hegel" con la descripción: "el autor de la Feno-

menología del Espíritu", sin que esta segunda expresión les diga absolutamente nada nuevo, sino que reproduce como una designación compleja, como un nombre alargado, el del propio autor. Para estos críticos nada se ha añadido a la personalidad de un autor al caracterizarlo como escritor de una "obra", sino que sigue siendo graníticamente idéntico al personaje que conocieron antes de haber aparecido el libro. Hegel es siempre Hegel. A gusto de la arbitrariedad del crítico el tal Hegel, o bien, es el muchachito de que les habló su mamá, o bien el compañero de juergas estudiantiles, o bien el profesor; lo que no pueden entender es que sea algo más que lo que ellos han conocido. No leen, rastrean en las páginas al viejo amigo, al *copain*. Y por eso se sienten autorizados a opinar en serio, a fondo, de qué se trata. Los profanos que conocen al autor por referencia, o sea, justamente por la lectura de su "obra", quedan en una situación desairada, "no están enterados" de que Hegel no es más que Hegel y lo distinguen, por falta de familiaridad, de "el autor de la Fenomenología del Espíritu". De aquí han surgido máximas "sabias" como esa que afirma que "nadie escribe libros para sus amigos". La proximidad con el autor recorta todas las pretensiones de su sentido a la referencia personal. De lo que dice, la Fenomenología del Espíritu, se han quedado algunos con la manera que tenía Hegel de tomar la cucharilla de té. Cuando dicen: "el autor de la Fenomenología", se acuerdan de ese gesto, y ese gesto es para ellos, "la Fenomenología del Espíritu".

Cuenta Goethe que en cierta ocasión invitó a cenar a Hegel. La nuera de Goethe, Otilia, no fue puesta sobre aviso del ilustre comensal que honraría esa noche la mesa familiar. Al final de la entrevista, Goethe le preguntó qué le había parecido el huésped, y Otilia

contestó: "Nada de particular"; a lo que Goethe replicó: "Hoy ha comido con nosotros el filósofo más famoso de Alemania", epilogando Otilia: "Pues al comer no se le nota nada". Si la nuera le hubiera dado por escribir un artículo sobre Hegel, la "Fenomenología del Espíritu" quedaría reducida a la obra de un señor que en la mesa no se distinguía en nada de los demás. Al sentido común le gustaría este filisteísmo tan democrático.

El empeño más decisivo de desconocer las descripciones es reducirlas a los nombres respectivos a que aluden. Si se dice, la Décima Musa, la gente sonríe, y agrega como ministro poseedor de un grave secreto de Estado: "¡Ah, sí, Sor Juana!". Es muy común que al oír citar títulos de libros, ciertos snobs creen haberse ganado el cielo susurrando los nombres de sus autores. Esto es tan tonto como la exclamación que siempre se desliza cuando uno se entera de qué se murió el prójimo: "¿de cáncer?". "¡Ah, sí, claro!". Lo mismo podría haberse tratado de tuberculosis, infarto, meningitis, que la exclamación invariablemente sería: "¡Ah, sí, claro!".

Cuando el escritor bisoño se encuentra ante la dificultad estilística de no repetirse, elige algún *epíteto* para salir del paso, y a Napoleón lo vemos convertido unas veces en "el gran corso" y otras en "el héroe de la batalla de Austerlitz". "El divino maestro" nos ha acatarrado a todos. En todos estos expedientes de minúscula "ciencia literaria", se entraña el vicio de confundir los nombres y las descripciones, con una impasibilidad digna de mejor causa. "¿Cómo decir en vez de sol, para no repetirme, astro rey o «*Febo?*»", a lo que el maestro Raimundo Lida contestaba socarrón: "Pues diga sol, porque ni sabe usted quién era *"Febo"*,

ni sabe probablemente qué es un astro ni qué es un rey, y además es muy cursi decirlo así".

Las descripciones no son "nombres alargados", no son expresiones "complejas" que se utilizan para no repetir el nombre simple del sujeto. Son algo completamente diferente. En retórica se suele recomendar que se designe el "todo por la parte", la sustancia por una de sus propiedades, "la causa por el efecto" y mil zarandajas más, pero en lógica estas contorsiones son síntomas de que no se piensa correctamente.

Cuando se ha heredado una lógica rudimentaria es posible que estas "figuras retóricas" adquieran un semblante de justificación. Si entre el sujeto y el predicado, la cópula *es* no tiene más sentido que la identificación, entonces, "Hegel *es* el autor de la Fenomenología", sería equivalente a decir, aunque rebuscadamente, que "Hegel es Hegel". Pero con una doctrina lógica, que diversifica más sabiamente el sentido de las significaciones, no se puede ejecutar sin escrúpulo esta equiparación.

XI

Hay un grupo de expresiones que empiezan con el artículo definido "el" y que llamamos "descripciones". Por ejemplo: "el hombre de la máscara de hierro", "el autor de la Crítica de la Razón Práctica". ¿Por qué descripciones? Si consultamos el significado de esta palabra, la Academia registra tres sentidos:

Primero: "delinear, dibujar, figurar una cosa, representándola de modo que dé cabal idea de ella";

Segundo: "representar a personas o cosas por medio del lenguaje, refiriendo o explicando sus distintas partes, cualidades o circunstancias" y

Tercero: "definir imperfectamente una cosa, no por sus predicados esenciales, sino dando una idea general de sus partes o propiedades".

Cuando hablamos de "descripciones" tenemos obviamente a la vista el segundo de los sentidos que acepta la Academia. En cuanto al primero y al tercero casi resultan opuestos, pues entre dar una "cabal idea" y "definir imperfectamente una cosa" hay su distancia.

Pasemos ahora al "análisis filosófico" de las descripciones procurando aclarar qué relaciones guarda con las explicaciones nominales que registra un diccionario.

Las "descripciones" son ante todo proposiciones o representaciones de "personas o cosas por medio del lenguaje", que explican cualidades de ellas. Por ejemplo: "el autor de la Crítica de la Razón Práctica", "el hombre de la máscara de hierro".

Pero ¿me dan una "idea cabal de ellas" o sólo una "idea general", definiéndolas imperfectamente? A nadie se le ocurrirá decir que me dan una "idea cabal", y más bien nos inclinamos a pensar que dan una "idea general" o una definición imperfecta. Si amontonáramos descripciones, "el autor de la Crítica de la Razón Práctica", "de la Razón Pura", "de la Crítica del Juicio", etc., iríamos "acabalando" la idea. Todo esto, sin embargo, es una ilusión, pues lo imperfecto de las descripciones no es consecuencia de que sean muchas o pocas en cuanto al número, sino que nos dejan en la estacada respecto del "sujeto", del "nombre" de quien se dicen. Corregir su imperfección no es asunto de aumentar su número, sino de dar con el sujeto que las "sustenta". Aquí sucede como en ciertos programas radiofónicos en que al concursante se le procuran algunos indicios o "descripciones" de un personaje y

se le pide que diga de quién se trata. Se puede empezar diciendo, "nació en Könisberg", "era de una pedante puntualidad", "fue preceptor en la casa de los Keyserling", "autor de la Crítica de la Razón Pura", etcétera, hasta que se termina por adivinar el nombre: Kant. Cuando se da con éste, además de ganarse una respetable cantidad, el candidato detiene la cascada de las "descripciones" con la palabra que ha adivinado y que tiene la mágica virtud de "acabalar" ese universo indefinido plantándolo en la tierra. Los nombres son a manera de raíces que fijan a las descripciones.

Creo que por ello se llama en lógica a las descripciones: *símbolos incompletos*. No en el sentido de que una descripción no bastaría y que habría que amontonar muchas. No. Una retahíla de descripciones por infinita que fuera en cuanto a su longitud o número seguiría siendo, tomada, en conjunto, un símbolo incompleto. Su "acabalamiento" se realiza en el momento en que pronuncio el nombre que la "arraiga", que la planta. Pero si no doy con ese nombre que mágicamente la hace hija de la tierra, la descripción, como un Sputnik, se dará a revolotear en torno de nuestro planeta indefinidamente.

Las descripciones no son pues "nombres alargados", como hemos ya explicado, que estarían ahí en lugar del nombre simple. Hablar de "el autor de la Fenomenología" no es una trivialidad como si con ello simplemente quisiera decir "Hegel es Hegel". Pero tampoco son "símbolos completos" que se pararían por sí mismos como los muñequitos de que antes he hablado, sino que los habita un enigma, un problema, un acertijo, andan por el mundo en busca de su "sujeto" o "sustentante", de un "nombre". Son fantasmas que amenazan disolverse si no se les encuentra pronto su asidero. Lo más apropiado es caracterizarlas como "sím-

bolos complejos, pero incompletos". Que estén membradas, integradas por elementos, no les quita un ápice de su *incomplétude,* de su "inacabalamiento". Al acercarse a los "nombres" las proposiciones saben que no se identifican con ellos, no son "tautologías", pero si no se acercan a ellos, se quedan en una incómoda situación fantasmal. Estos "monstruitos" que son las descripciones, convienen muy bien, como veremos, para definir las proposiciones que llamamos "filosóficas".

XII

Siempre ha sido un problema de la filosofía procurarles alojamiento en el universo a las fantasías, a las ficciones y a los disparates. ¿Dónde colocar a las ondinas, a las sirenas, a los centauros, a los unicornios?, ¿dónde avecindar a los triángulos redondos, a los cuchillos sin mango y sin hoja?, ¿dónde emplazar a las montañas de oro, a las maderas de hierro?

Si se acepta una definición del ser tan alta y tan poco exigente en que, tan ser es la mesa en que escribo como el unicornio, propiamente no hay problema de alojamiento. La casa del ser, como la del Señor, da abasto para todo. La teoría de las descripciones parece haber surgido justamente con el afán de resolver este problema de vivienda. El reino del ser estaba tan sobrepoblado que fue necesario un control estricto de natalidad. Más aún: se impuso un riguroso tratamiento eutanásico. De todos esos entes que estaban aposentados holgadamente en una noción de ser tan poco exigente que daba cabida a todos, se hizo un cernido. En filosofía se conoce esta empresa con el ilustre título de "operación Occam", o sea, se echó mano de la famosa "navaja" que ya en las postrimerías de la Edad Media había dado cuenta de las venerables "ideas" y

"esencias", dejando el universo del ser tan al raso que sólo podían crecer "nombres". Por cada esencia se dejó en vida a una palabra que le correspondía y fuera de la cual no era nada. El "nominalismo" ha dado el primer modelo de una implacable reducción de las habitaciones en el reino del ser.

En los ejemplos de descripciones que hemos citado antes se introdujeron entes fantásticos: "la montaña de oro más alta", "el actual rey de Francia". Pero ahora estamos en la posibilidad de comprender que su existencia fantasmal reconocida no vulnera los derechos de la realidad. Decíamos que las descripciones son símbolos incompletos: algo les falta, carecen de sujeto. Si añadimos a esas proposiciones: "el actual rey de Francia no existe" y la "montaña de oro más alta es un infundio", todo vuelve al orden. Lo que les concedemos en "sentido" se los deducimos al pegarlas a un sujeto que no existe, que es inexistente; al referirlas a la nada; al negarles un nombre, como si se tratara de hijos ilegítimos, las condenamos a la extinción. Tomada aisladamente la expresión: "la montaña de oro", no tendría sentido cabal, insinuaría un sentido que al colocárselo en su contexto "completo" adquiriría por primera vez concreción: "la montaña de oro más alta es un infundio". En el texto cabal tiene sentido, aislada no lo tiene.

Veamos otro ejemplo: Si enuncio la proposición *el triángulo primo de Cervantes es un infundio,* el juicio tiene sentido, pero si aíslo "el triángulo primo de Cervantes" de "es un infundio", esto ya no tiene sentido. Puede formar parte de una sentencia significativa pero tomado aisladamente no es significativo.

Volvamos a nuestro ejemplo predilecto: "Hegel es el autor de la Fenomenología del Espíritu" y apliquémosle lo que acabamos de decir. La proposición des-

criptiva tiene sentido tomada en conjunto, pero sus partes tomadas aisladamente, no tienen sentido. Si aislamos a "Hegel" de la proposición, no tiene sentido. "¡Cómo que no!", se replicará vehementemente, "es quizás lo único que tiene sentido en esa proposición, es el "sujeto" de la misma, el asidero, el sustentante. Es nada menos que nuestro viejo conocido que nació en Stuttgart en 1770 y que se llamó Jorge Guillermo Federico Hegel". Pero cuidado, lo que sabemos por la proposición es únicamente que es "el autor de la Fenomenología del Espíritu". Nada más. La proposición no alude ni por asomo a Stuttgart, no nos permite deducir leibnizianamente que nació y fue bautizado ahí. Este Hegel es "otro" y no el de mi sentencia descriptiva. De acuerdo, nuestro Hegel es un símbolo incompleto, si lo sacamos de la frase total es un fantasma, pero dentro de ella funciona, se completa justamente por ser el "sujeto".

—"¡Qué decepción!", se me replicará, "cuando se hablaba de sujeto y de nombres, creíamos que se aludía formalmente a sujetos y nombres de cosas existentes, no a simple funciones de sujeto, pero no existentes".

"Hegel" es para nosotros, en la sentencia descriptiva, el autor de la Fenomenología. Sacado de este contexto es un símbolo incompleto, un fantasma. Se disuelve si lo despegamos de su creación que es ese libro. Pero por lo visto se ha entendido que era un fantasma y que era un símbolo incompleto por no identificarlo con el "otro" Hegel, con el de carne y hueso.

—"Pero entonces todo parece llevar a la paradoja de que Hegel, el de carne y hueso, no es el "autor de la Fenomenología del Espíritu", sino, al contrario que ésta ha sido la autora de "Hegel", no el de carne y hueso, sino el que se cita en las historias de la filosofía".

—Exacto. ¿Nunca leyeron un bello libro de Charles du Bos sobre Goethe? Uno de sus capítulos se titula: "Estudio de Goethe antes de que fuera «Goethe»", o sea, antes de haber escrito o dictado el Werther. Hasta ese día no había "Goethe" el autor, sino sólo Goethe, el hijo de Frau Aya.

XIII

Hemos establecido unas cuantas características de las "descripciones" que parecen llevar a paradojas. Lo cual en una teoría lógica no hay que deplorar sino por el contrario agradecer. "En lógica", dice Bertrand Russell —que sin duda sabe de estas cosas—, "las paradojas son como los experimentos en la ciencia natural. En ellas se pone a prueba una teoría".

La primera de las paradojas consiste en que las sentencias descriptivas suspiran, por decirlo así, por encontrar un sujeto, pero de hecho, se la pueden pasar muy bien sin él. "El hombre de la máscara de hierro", no sabremos nunca quién fue, pero la descripción dice algo coherente. La segunda de las paradojas consiste en destacar que las descripciones son signos complejos e incompletos a la vez. "Hegel es el autor de la Fenomenología del Espíritu", no es lo mismo que "Hegel es Hegel" y para comprender lo que nos dice, para que tenga sentido, basta con que entendamos qué significan las palabras "autor", "de", "la", "fenomenología", "del", "Espíritu", pero cada una de ellas tomada aisladamente no tiene sentido. Juntas lo tienen, aisladas lo pierden. Por esto se dice que son símbolos incompletos. "Hegel" tiene sentido en conexión con "autor de la Fenomenología del Espíritu" pero suelto no tiene sentido. Por equívoco se cree que sí y que alude al otro Hegel, al de carne y hueso, pero la frase des-

criptiva no autoriza este relleno de sentido con carne ajena.

Citábamos el caso de esos programas radiofónicos en que se pronuncian sentencias descriptivas y se pide al concursante que adivine el sujeto. Mientras no lo adivina las sentencias descriptivas se pueden multiplicar cuanto se quiera, siempre son o se quedan incompletas. Pero aquí incompleto significa no haber todavía dado con el sujeto. En cuanto se topa con él dejan de ser incompletas, pero lo siguen siendo en cuanto que todos sus miembros tienen sentido en conexión con los demás y que aislados lo pierden. Desde el momento en que el sujeto ya está ahí, entra a formar parte de la sentencia descriptiva, y sin ella es un símbolo incompleto pese a que en la realidad no lo sea, como es el caso del portador de los nombres propios.

Habíamos llegado a ese punto en que el "sujeto" que andaba pidiendo la sentencia descriptiva, ya ha sido descubierto, pero justo en ese instante ese "sujeto" se convierte en parte constitutiva de la frase descriptiva y pierde su autonomía, lo absorbe o embebe la proposición y lo convierte en un símbolo incompleto.

De ahí la última paradoja: "Hegel es el autor de la Fenomenología del Espíritu" puede y debe ser interpretada como relación "asimétrica", o sea, que si pensamos en "Hegel el autor", hay que afirmar que a este "Hegel" lo ha hecho la "Fenomenología del Espíritu". Recordaba un capítulo del Goethe-Buch de Charles du Bos que se titula: *Le Goethe d'avant Goethe.* Benedetto Croce va todavía más lejos: en su opinión Goethe, el de carne y hueso, se habría sobrevivido más de cincuenta años al "Goethe" autor, al "poeta" del Werther, habría perpetuado una "existencia digna" de "literato", pero a costas del "autor" genial que había sido en su juventud. En una nota, muy curiosa, de su

libro sobre la *Teoría e Historia de la Historiografía* dice: "No se trata de abolir a Pericles en beneficio de la Política o a Platón en beneficio de la Filosofía, o a Sófocles en beneficio de la Tragedia; sino de pensar y representar la Política, la Filosofía y la Tragedia como Pericles, Platón y Sófocles, y a éstos como cada una de aquéllas en uno de sus momento sparticulares". ¿Cómo interpretar estas palabras?

Es cierto que las obras de la historia de la filosofía son "anónimas", como decía Ch. S. Peirce. No nos ayuda nada entrometer las "confesiones personales" de los filósofos. Pero y los "nombres" que ahí figuran, ¿habría que eliminarlos? No, y ello porque el momento de la "individualidad" le interesa sobremanera conservarlo a la historia, aunque no bajo la forma del "individuo" que "confecciona" la confesión personal, sino como una "categoría" de concreción que es más circunstanciada y rica que la biografía del respectivo filósofo, se trataría digamos de la "biografía del autor", no del hombre de carne y hueso. Que a ese autor se le bautice con el mismo "nombre" que al "individuo" es puro accidente. Los nombres se asignan siempre arbitrariamente. "Hegel" asume la connotación de "autor de la Fenomenología del "Espíritu", que la asuma bajo el nombre de Hegel es insignificante.

Dicen que el padre de Benito Mussolini le puso así pensando en nuestro Benito Juárez, que la designación fue arbitraria lo comprueba elocuentemente la historia. ¿Qué le transmitió de liberal el imponerle ese nombre? Si las palabras tuvieran alguna magia, ya podían haber encaminado hacia mejores destinos a esa criatura desdichada con nombre de santón republicano. Pero no fue así. Al nacer Hegel no "implicaba" que sería "el autor de la Fenomenología del

Espíritu", pero al escribirla pegó su nombre al libro de tal manera que ya sin él es un "símbolo incompleto", esa es la "individualidad" que registra como tal la historia de la filosofía y que nos permite o autoriza a representar a la Filosofía como un Hegel y a un Hegel como momento particular de aquélla. Pero estos pretendidos "nombres" son en verdad "descripciones".

XIV

De los ejemplos que Bertrand Russell aduce para montar su teoría de las descripciones dos nos llaman particularmente la atención: "quien obtenga la mayoría de votos será elegido" y "el hombre de la máscara de hierro". Los otros dos, a decir verdad, no nos quitan hasta ahora el sueño: "la montaña de oro" y "el actual Rey de Francia es Calvo".

Es cierto que la teoría de las descripciones permite que todas las quimeras y los sinsentidos que siempre han andado volando por el universo, encuentren una morada, y dejen de turbar con sus paradojas, pero este servicio no nos impresiona todavía en especial.

La teoría desemboca en el convencimiento de que las palabras cuando van juntas tienen sentido y que aisladas lo pierden. Es como si se dijera que en la vida del hombre sano los delirios y las alucinaciones "funcionan", pero que sueltos no tienen donde aparecer. A los engaños de los sentidos se les asigna su lugar funcional dentro de la vida normal de los sentidos, a los errores en el mundo de la verdad, a las quimeras en el universo de la fantasía. Lo real permite que sin deterioro se pongan a danzar en él las ilusiones. No se compromete, no se destruye su consistencia.

Lo que nos interesa es otra cosa. Procurar habitáculo a las quimeras y a las montañas de oro es quizás asunto de importancia, pero no nos incumbe aún. Vamos a lo nuestro.

No sé "quién" obtendrá la mayoría de los votos, pero sí sé lo que significa obtener la mayoría de los votos. La filosofía me parece que se podría formular en proposiciones semejantes a ésta. Se trata de lograr una representación del universo que *no* me tenga por centro. La experiencia, la vivencia, ha sido a tal grado exagerada en la filosofía, que ya no se puede concebir el universo sin la "tachuela" que lo sostiene. A la física no la turbó en su camino la experiencia personal, pero a la filosofía, como a la psicología, parece hacerle la vida imposible. Las descripciones son justamente estos conocimientos que se sostienen sin sujeto, más aún, que cuando se les acerca un sujeto lo absorben y lo convierten en símbolo incompleto. Lo ponen, podría también decirse, al servicio de la sentencia descriptiva completa. Estas proposiciones se parecen al papel matamoscas que, en cuanto se acerca un hombre-mosca, lo prenden en medio de deliquios y ya no lo dejan escapar. La fuerza gravitatoria de la "Fenomenología del Espíritu" atrae a "Hegel" como "autor" y lo deja prendido ahí. El resto ya no cuenta. El Hegel de carne y hueso queda anulado. De santos se puede dar, como se dice popularmente, que en la historia de la filosofía aparezca o figure con el mismo nombre que le pusieron en la pila bautismal, pero este "nombramiento" no autoriza ninguna ilusión mística.

Piénsese por un momento en esos cuadros monumentales en que los pintores hagiógrafos representan, digamos, el Triunfo de Santo Tomás. Allí entra todo. Desde la infancia del Santo, su familia, sus hermanos en religión, sus obras, sus comentadores, sus detrac-

tores, los herejes que combatió, los reyes que lo han honrado, los obispos, los papas, la posteridad, la eternidad, los Angeles, Dios Padre, literalmente todo. Esta visión mística de una continuidad entre el hombre de carne y hueso y la obra es envidiable: una y la misma sustancia repartiéndose generosamente entre la vida, los libros, el pasado, el futuro. No hay la menor quiebra o solución de continuidad. Es una visión consoladora pero falsa.

Heredero de una "raza" que se ha empeñado en representarse dentro de estos cuadros de visión gloriosa, he defendido otrora, *"olim"*, la idea de la filosofía "como confesión personal", como expresión de un pueblo, de un "estilo de vida", pero poco a poco le he ido perdiendo la fe. Se me ha clavado la sospecha de que estas visiones de grandeza han entorpecido gravemente el camino de la filosofía, que la prescripción de pintar "frescos" que expresen nuestras peculiaridades, se paga al precio de desfigurar a la filosofía.

Al echarme a buscar proposiciones que tienen sentido, pero cuyo sujeto difícilmente se localiza y hasta se duda muy en serio que pueda por principio localizarse, creo sentir que con ello abro la puerta a una idea de la filosofía que nos sacará de nuestras ancestrales aporías y que nos permitirá proyectar de una manera más correcta la tarea de edificar una filosofía, de levantar un sistema.

Por aproximación a lo "anónimo" me interesan los ejemplos de B. Russell. El sujeto de la filosofía es "el hombre de la máscara de hierro" o "el que obtendrá la mayoría de votos", no nos demos a forzarle la mano a la historia con ayuda de la superstición o de nuestra "democracia dirigida". Nuestras grandes desgracias han consistido, primero, en creer que sabemos con certidumbre "quién fue el hombre de la máscara de hie-

rro" y, segundo, que en "sobre sellado", antes de las elecciones, está el nombre de quien "obtendrá la mayoría de votos". Y la respuesta unívoca siempre ha sido: "yo y yo".

XV

Cuando decimos de alguien que tiene un *Nombre,* sobre todo si lo escribimos con mayúscula, aludimos a una propiedad perteneciente a una estirpe, a una familia, a un *status* nobiliario. En tal caso se confunde ilimitadamente la denotación y la connotación de un sustantivo. Ya no se trata de convenir arbitrariamente qué nombre le pondremos, qué nombre le daremos al recién nacido, sino que la asignación nos parece que obedece a la transmisión o imposición de un destino. En las formas más crudas, por *Nombre* se entiende la pertenencia a una "raza", a un conglomerado humano biológicamente privilegiado a lo largo de siglos, por una nariz corta o larga. "Tengo nombre cristiano", quiere decir que me cuento entre los miembros de una familia "humana" que se distingue de las demás. De escalón en escalón, venimos a parar en la curiosa teoría de que el nombre nos trasmite, al imponérsenos, una "marca de sangre", una "divisa". Se dirá que no es el nombre el que opera la herencia, sino que simplemente es un símbolo de ella. La ceremonia del bautismo consistiría en subrayar, por la imposición de un nombre, la eficacia de una raza que tiene siempre su mensaje particular que transmitir diferente al de otras. "De acuerdo con este sistema, dice Carlos Marx, la naturaleza *produciría* sin más ni más Reyes, daría origen sin más ni más a Grandes del Reino, a Pares, etc., tan espontáneamente como produce ojos y narices. Conforme a esta teoría los puestos sociales

más elevados están determinados por cuerpos predestinados desde el nacimiento a esa dignidad. Por ello es natural que el noble se sienta orgulloso de su sangre, o sea, de la historia natural de su cuerpo, de su estirpe, que tendría en la heráldica su correspondiente ciencia exacta. El misterio de la nobleza es la zoologia" (Carlos Marx y Federico Engels, *Historisch-Kritische Gesamtausgabe,* Erste Abteilung, Bd. 1, Primer tomo de la primera mitad, Francfort, 1927, p. 526-527).

Pese a que el sentido común concede que no se nace filósofo, no puede quitarse de encima la convicción de que hay una "historia natural", que enlaza al niño Hegel nacido en Sttutgart y a "Hegel" autor de la Fenomenología del Espíritu. Se le impone en todo caso crear una ciencia exacta, como al noble la heráldica, que dé cuenta de las tranformaciones o mejor, de la actualización en la obra de lo que ya estaba en potencia en el paquetito de materia orgánica que los padres bautizaron con el nombre de Hegel en la Iglesia luterana. Aquí se intercala una complicada disciplina que podría llamarse "psicología del filósofo", "biografía", "autobiografía", o como se quiera, que se encargará de "generar" la obra a partir de la persona. Y no se retrocederá inclusive ante la descabellada proposición de crear una "zoología de los filósofos", que dé cuenta de sus creaciones como "sublimación" de sus tendencias animales. Nietzsche no se arredraba ante semejantes disparates, y muy en serio, maliciosa y agudamente, se ha dado a construir trozos de esta divertida teoría genética de la filosofía.

Es muy frecuente que los autores escriban sus obras con pseudónimo. Esta sencilla ceremonia de "rebautización", podría recibir un sentido más profundo a tenor de lo que hemos afirmado a lo largo de este

ensayo. Sería por decirlo así, más honesto desde un principio, que el "nombre en filosofía" no fuera sinónimo del "nombre cristiano", subrayando con ello que no se trata de una continuidad sino que se ha dado un salto, que se ha cambiado de estatuto lógico y que se ha pasado del mundo de los nombres al mundo de las descripciones. Pero como hemos afirmado repetidas veces, en esta "desgarradura" se entrañan consecuencias que el sentido común no puede aceptar sin más ni más. Inclusive se "siente" como una "herejía" esta operación de rebautización. El Diccionario de la Academia, autoridad indiscutible en estas materias de "nobleza" igual a zoología, lo declara sin tapujos: "Anabaptista dícese del hereje que cree que no se debe bautizar a los niños antes de que lleguen al uso de la razón, y que, en caso de haberlos bautizado pequeños, se ha de reiterar su bautismo, cuando sean adolescentes".

Nuestro ensayo podía ser muy adecuadamente definido como "propaganda anabaptista". Sostenemos, en esencia, que no se debe bautizar a los niños con nombres ilustres, antes de que hayan producido una obra por efecto del uso de su razón. Sobre todo a los filósofos. Con lo cual nos evitaríamos, ante todo, que en las facultades de filosofía pulularan tantos profesores de los que podría dar cuenta —sin duda— la historia natural, pero no la historia de la filosofa.

XVI

Después de lo que hemos dicho, no creo que le costará al lector comprender que lo que proponemos es "rebautizar" o "reclasificar" a ciertas entidades que circulan en el sentido común bajo la apariencia de *nombres,* pero que no son sino *descripciones.* Cuando

hablamos de los filósofos, de "Platón", de "Aristóteles", de "Kant" o de "Hegel", lo que primero ocurre es imaginar que con estos "nombres" aludimos a ciertos individuos de carne y hueso, que responden a esos nombres, que son entidades reales, y a las cuales parece que nos referimos constantemente cuando estudiamos filosofía. Esta suposición, comprensible de suyo cuando no se abandona la actitud natural del sentido común, queda radicalmente cancelada por efecto de nuestra labor analítica. El resultado puede concretarse en estos términos: si hablamos de "Platón" o de "Hegel" nos referimos a los "autores" respectivos de los *Diálogos* y de la *Fenomenología,* y no a los homónimos Platón y Hegel que vivieron respectivamente en Grecia y Alemania. Por eso aceptábamos definir nuestro ensayo como herejía "anabaptista", ya que se trata de reiterar una ceremonia, civil desde luego y no eclesiástica, de bautismo. También podríamos hablar de una "reclasificación", pues lo que habíamos encasillado bajo el rubro de "nombres", lo trasportamos ahora, a título de corrección lógica, al apartado de las *descripciones.* Esta ceremonia "anabaptista" merecería, a nuestro parecer, invocar como fundamento, el principio de "el huevo de Colón", pero como es operación que se hace contra el sentido común, no se ve así y más bien semeja, por lo que tiene de herejía, a una sutil y complicada discusión teológica.

Conviene igualmente subrayar que esta operación reclasificatoria entraña consecuencias de mucho monto, que tocan quizás a lo que solemnemente se llama la "esencia de la filosofía", pues no se limita, como veremos luego detalladamente, a elaborar un "nombre en filosofía" para los autores de sistemas, sino que el tal nombre, se homogeiniza, por decirlo así, con la materia misma de que está hecho el sistema, se "idealiza" y

refina, de modo que en la operación va algo más que una reacuñación de lo que era el nombre mundano del filósofo. Con este nuevo bautismo se le hace ingresar en pie de igualdad con la obra. En la equiparación que se hace cada día entre el "autor" de una "obra", y de esta "obra" misma, como entidades homogéneas, se entraña la operación que hemos propuesto. El "autor" es el hombre que ya ha sido adecuadamente rebautizado para figurar en el mundo de las "obras". Ha transitado del reino de los nombres, al reino de las relaciones. Se ha convertido en un "nudo" de relaciones, en una "red" de menciones y referencias, en un "ovillo" que ata y anuda hilos históricos que por su abundancia, complejidad y mediación, no podría mantener unidos el hombre de carne y hueso, el sujeto carnal de una "biografía" o de una "autobiografía".

"En la biografía, el individuo es siempre uno y el mismo, pero los datos en medio de los cuales se desenvuelve, están completamente aislados entre sí y el sujeto, como punto de enlace los retiene de una manera exterior y casual", dice Hegel.

La "obra" en cambio, goza de otro tipo de unidad, que podríamos llamar histórica. A todo individuo que haya tenido una mediana experiencia se le hará claro lo que decimos. Lo que nos pasa como individuos es incompatible en su unidad con lo que pasa en el mundo en tal momento. Nos estamos continuamente desflecando por efecto de los acontecimientos. Es cierto que el psicoanálisis ha descubierto una unidad más profunda que la de nuestra vida consciente, pero pese a ello, pese a que por nuestro yo profundo o *ello* abismático, apenas si salimos a la superficie de la historia y de la vida, como topos medrosos dispuestos al menor ruido a meter la cabeza nuevamente en el agujero, el

mundo nos penetra y nos pone su sello histórico. La "madurez" consiste precisamente en reconocer esta razón ínsita en las cosas, en abandonar el semblante de unidad pueril o infantil que le da a nuestro mundo el empuje de nuestra historia personal e inconsciente, para abrirse a una "razón" viril o "real" y no maternal e imaginaria.

No es el momento de levantar pormenorizadamente una carta de las "consecuencias" que se entrañan en la operación que estamos llevando a cabo. Todavía hay que explorar más sus contornos y sobre todo definir con lucidez su sentido. Hay cosas que se pueden hacer sin pensar mucho en lo que se está haciendo. Pero la filosofía no se cuenta entre ellas.

XVII

Si nuestra lógica hubiera operado el milagro de convertir a un "nominalista" de raza a nuestra herejía "anabaptista", más habría que temer sus arrebatos de neófito que celebrar su docilidad frente a los argumentos. Pues su conversión acarrearía tales prejuicios a la causa, que pondría en muy serio entredicho los principios que hemos intentado establecer.

Hemos afirmado que *ciertos* nombres son en verdad *descripciones* disimuladas o disfrazadas bajo una vestimenta nominal. Pero no hemos dicho en ningún momento que *todo* nombre y *todos* los nombres no son más que descripciones enmascaradas. Esto no. Hay auténticos nombres que obviamente no son descripciones. Cuando pensamos en la operación "anabaptista" nos movemos en un terreno estrictamente acotado. En ningún momento nos hemos salido del ámbito de la filosofía para entrometernos con nuestras exigencias en el círculo legítimo de los bautismos mundanos.

Para nuestro neófito todo sucedería como si, en el instante mismo en que impusiéramos un nombre, este nombre se nos convirtiera en descripción. El nombre sería el antecedente ya olvidado y desvanecido de lo que actualmente es una descripción. Tratándose de las descripciones que se ofrecen en el campo de la filosofía parece que efectivamente acontece así. "Platón" y "Hegel", nombres de "autor", son "descripciones" que fueron en un tiempo remoto, pasado y olvidado, homónimos de los individuos de carne y hueso que llevaron esos nombres. Pero en la vida actual esta concepción sugeriría fantasías macabras. El profesor Urmson no vacila en proponer, interpretando ciertas exageraciones de Bertrand Russell, una exégesis horripilante: todo sucedería como si al bautizarse al recién nacido, éste muriera y entonces no nos quedaríamos más que con su "descripción". No podemos obviamente aprobar esta hecatombe de los portadores de los nombres propios, para salvar su convicción, falsa, de que todo nombre es una descripción. Es cierto que los filósofos de que hablamos, hace mucho que han muerto y en este sentido no se nos acusaría de un asesinato premeditado con el afán de salvar a la teoría de las descripciones, pero es evidente que generalizar la idea de que no hay nombres sino descripciones lleva a estas representaciones insoportables. Urge pues declarar: hay nombres propios que no son descripciones.

Veamos cómo se fundamentaría, metafísicamente, la destrucción de los nombres y la aceptación exclusivamente de descripciones. Si el universo es, como quieren los movilistas, una sustancia en perpetuo cambio, es claro que una partícula a la que le impusiéramos un nombre mediante bautismo, habría dejado de ser la misma al momento siguiente y por tanto no le convendría en modo alguno, no respondería, al nombre de

la anterior. De esa partícula, cuyo nombre habría conservado el recuerdo de lo que fue, se podría decir que la conocemos sólo por referencia y por tanto como una descripción. Los nombres durarían millonésimas de segundo. Luego pasarían a ser descripciones. Si tal es el universo, nuestro neófito tiene razón. Lo que se salva de un mundo en cambio vertiginoso son las descripciones, el conocimiento por referencia que puede decir, muy alusiva y muy elusivamente, lo que fueron las cosas aunque ya no sean; lo que serán sin serlo, y que puede inclusive hablar, por pura referencia, de "montañas de oro" y de "los actuales reyes de Francia que son calvos".

Pero mostrémonos escépticos de esta metafísica y limitemos lo que hemos afirmado a sus términos justos. No se trata de decir que los nombres "caducan al instante", que pasan a ser descripciones en milésimas de segundo, que no hay nombre propio que resista el paso del tiempo, por mínimo que sea, y que las descripciones desafían a la eternidad en duración. Lo único que hemos sostenido es que *ciertos* nombres, a saber, los de los filósofos, que circulan bajo esta apariencia, son en verdad descripciones. Cuando la historia de la filosofía habla de Platón en realidad habla de "Platón", cuando habla de Hegel, en realidad alude a "Hegel". Autores, y no miembros de una familia.

Pero, se nos preguntará, "¿lo mismo sucedía con Hegel cuando se hablaba a sí mismo?, ¿cuando su mujer lo llamaba a comer, estaba pensando en «Hegel»?". Otra vez topamos con paradojas y otra vez es urgente atender a estos "experimentos" para proponer de ellos una interpretación aceptable. Que la mujer de Hegel no se acostaba con el "autor" de la Fenomenología es cosa evidente. Pero también es evidente que al hablar de "Hegel" nosotros no hablamos con el marido de esa

señora, o ¿sí? La metafísica del neófito exige nuestra atención inmediata.

XVIII

"Toda proposición tiene *su* lógica particular". En un siglo como el nuestro, que ha visto crecer el sistema lógico más completo y meditado de toda la historia de la filosofía, tiene su importancia destacar que, después de haber explorado la estructura común a todas las proposiciones y desarrollado su cálculo, la lógica vuelva ahora la atención a las diferencias insalvables que se dan entre sentencias que se dicen bajo la misma forma. Consideremos estos sencillos ejemplos: "Platón es el autor del Fedón", "Hegel es el autor de la Fenomenología", etcétera, que son sentencias que tienen la misma forma. Si decimos "Hegel afirmó que el ser y la nada son la misma cosa", y a continuación, "Hamlet afirmó que la cuestión es ser o no ser", se podría decir que las dos sentencias no sólo tienen la misma forma, sino que sus contenidos, en lo que se llamaría muy impropiamente el "predicado", casi dicen lo mismo. El problema del ser y de la nada, y la cuestión de ser o no ser, tienen su semejanza, su afinidad; aunque, si atendemos al sujeto respectivo, se acusa una diferencia efectivamente abismática: "Hegel" es una descripción, como ya hemos explicado; "Hamlet" también es una descripción, pero en el primer caso se trata de un personaje que fue "real", mientras que en el segundo, nunca lo fue ni lo será. Como descripciones no cabría distinguirlos, pero si a "cada proposición su lógica", es un principio que tiene que respetarse, entonces aquí se nos ofrece una paradoja que debemos abordar.

Volvamos a los ejemplos: "el príncipe de Dinamarca" y " el autor de la Fenomenología", son dos descrip-

ciones. Habíamos dicho que las descripciones son símbolos complejos e incompletos. "Hegel" tiene sentido como "autor de la Fenomenología" y "Hamlet" como "príncipe de Dinamarca". Si los sacamos de este contexto se nos desbaratan. Serían ruidos sin sentido. El registro acústico de "Hegel" y "Hamlet" sería lo único que "tendríamos". Salvo por un azar milagroso alguien que no *supiera más,* nunca los conectaría con "autor de la Fenomenología" o "el príncipe de Dinamarca". Las descripciones andan buscando su sujeto, pero de inmediato lo absorben en el contexto. Todo esto ya lo hemos dejado bien establecido. Pero ahora topamos con una curiosa situación. En algunas descripciones el sujeto es totalmente ficticio como "Hamlet", y en otras parece que no sucede así; "Hegel", se dirá, no fue, por lo menos, ficticio en un momento de la historia. Si se dice que tampoco "Hamlet", habría que responder que el "Hamlet" de Shakespeare tiene una relación con él todavía más equívoca que la que se pretende establecer entre el Hegel de carne y hueso y el "Hegel" autor de la Fenomenología del Espíritu. "Hamlet" a más de ser "el príncipe de Dinamarca" cuya historia fantaseó Shakespeare, no es nada, pero "Hegel" además de ser "el autor de la Fenomenología del Espíritu", vivió de 1770 a 1831. Pero ya hemos dicho que no se trata del mismo Hegel, que son dos y por tanto la interpretación que al parecer se impone es que su condición lógica es absolutamente idéntica a la de "Hamlet". Por lo que resulta impertinente invocar el principio de que a "cada proposición hay que darle la lógica particular que reclama", bastando con la lógica "general" para dar cuenta del caso.

Claro es que al atender a la lógica de toda proposición no se pierde de vista las "clases" que forman

cada una de ellas. Así, agruparíamos, por un lado estas sentencias:

"Don Quijote, el caballero de la Triste Figura",

"Hamlet, el príncipe de Dinamarca",

"Fausto, el que vendió su alma al diablo", y por otro:

"Kant, el filósofo de Koenisberg",

"Hegel, el autor de la Fenomenología del Espíritu",

"Platón, el discípulo de Sócrates".

La clase de las descripciones abarca lo mismo unas que otras, y lo que podría exigir una diferenciación es, dentro de la clase general, aclarar cuál es la situación de los sujetos "reales" y de los sujetos "ficticios" que darían origen a dos "sub-clases".

Como hemos planteado la cuestión, hasta este capítulo, tal diferenciación no tendría ningún sentido. Pero sus consecuencias "doctrinarias" serían muy graves. En último extremo nos llevaría a sostener que las "descripciones" que ocurren en la historia de la filosofía, "Platón" y "Aristóteles", serían de la misma condición que las ficciones literarias "Don Quijote", "Hamlet", etcétera. El conocimiento por referencia y la ficción literaria estarían en el mismo plano, o dicho de otra manera: el conocimiento por referencia se confundiría con la ficción literaria.

Todas estas consecuencias se seguirían de aceptar, sin mucha discriminación, nuestras ideas, se trataría de un trozo más de la metafísica del "neófito anabaptista" de que antes hablábamos.

XIX

En la perplejidad "doctrinaria" en que nos encontramos, el sentido común parece no encontrar ninguna

dificultad, siendo capaz de resolverla con elegante sencillez.

Si decimos que estas dos sentencias enuncian lo que llamamos una descripción:

"Hegel, autor de la Fenomenología" y

"Hamlet, el príncipe de Dinamarca",

su diferenciación en cuanto al sujeto respectivo, "Hegel" y "Hamlet", no ofrece para el sentido común problema alguno. El primero "fue", por lo menos, "real", el segundo "irreal", ficticio o literario, desde siempre y para siempre.

Si nos ponemos en plan rigorista y le hacemos ver al sentido común que ambas son descripciones y que recurrir en busca de auxilio a la condición ontológica del "sujeto" es desconocer los términos de la cuestión, nos podría replicar que, en tal caso, ambos "sujetos" son "ficticios". A lo cual quizás no habría nada que oponer, si por ficticio se entiende simplemente contrapuesto a lo "directo", o más exactamente, a los "nombres", diferenciación que hemos afirmado desde el primer momento. Pero aquí no se trata de confundir "nombre" y "descripción", sino de identificar al sujeto de las descripciones con la ficción de tipo literario, de identificar en cuanto a su *status* lógico a "Hegel" con "Hamlet". Y con esto no podemos transigir.

En un pensador como Benedetto Croce la diferenciación de hecho no ocurre. Las ficciones literarias y los "nombres" de la historia de la filosofía se confunden. Lo que le preocupa a Croce es que no se incurra en la sustitución del nombre del autor por el nombre de carne y hueso, que no se confunda a Goethe, amante de Cristina Vulpius, con "Goethe" autor de "La Diosa y la Bayadera", que no se diga, por ejemplo, que para *paladear* ciertos poemas de Baudelaire tengo que empaparme pormenorizadamente con las historias esca-

brosas de sus amores. Un poema habla un lenguaje universal, se endereza a todos los hombres, no se entretiene en disimular artificiosamente lo que sería una confesión personalísima, no es una carta anónima en cuanto a la forma, pero que es en cuanto a su contenido única e intrasferible. Lo mismo acontecería con los filósofos. Las filosofías no serían las confesiones respectivas del filósofo de carne y hueso, de cuya vida tendríamos que enterarnos paso a paso para comprender un mensaje que sería privatísimo y que sólo a él le concernería.

Estas ideas de Croce podemos exponerlas en nuestro propio lenguaje diciendo: "Goethe" y "Hegel" no son nombres propios sino "descripciones", no se refieren a los hombres de carne y hueso, Goethe y Hegel, que vivieron en un tiempo histórico y biográfico muy determinado, sino que son "símbolos incompletos" que tienen su sentido dentro del contexto proposicional que sería respectivamente, "el autor del Werther" y el "autor de la Fenomenología".

En una teoría de las "descripciones" no tendría quizás sentido distinguir el sujeto "ficticio" de un sujeto "real", pues se correría el peligro, por inadvertencia, de estar destruyendo con una plumada, lo que penosamente hemos conquistado. Y, sin embargo, la distinción se nos impone, a la vez que la necesidad de dar cuenta de ella sin recurrir a las interpretaciones del sentido común, que por trasmano reintroduce toda su ontología "realista". No podemos conformarnos con decir: claro, "Hegel" y "Hamlet", por muy "descripciones" que sean, se distinguen en cuanto que el primero 'fue" real por lo menos en un tiempo, y el segundo nunca lo fue ni lo será. Tendríamos que hacer intervenir, hablando así, la extraña teoría que antes expusimos, o sea, que los "nombres", auténticos en un mo-

mento de infinitesimal duración, "caducan", se mueren, pasando a ser "descripciones". "Hegel", *hoy* aceptado como descripción, habría sido en su tiempo un "nombre". La descripción de esta "clase" de sujetos, entrañaría la historia del nombre muerto de que surgió, mientras que descripciones como "Hamlet", serían descripciones puras que no habrían tenido nunca su antepasado en un "nombre". *Hoy,* "Hegel" sería una "ficción", para sus contemporáneos habría sido un "nombre"; "Hamlet", en cambio, siempre habría sido una "ficción". De lo cual se seguiría que los "filósofos" serían verdaderos "parvenus" o advenedizos en el reino de las descripciones, en tanto que las ficciones literarias habitarían ese mundo "desde la eternidad". Una historia genética de las descripciones nos permitiría determinar o diferenciar dos clases de sentencias descriptivas: las que siempre lo fueron y las que lo "devinieron". ¿Qué podríamos objetar "desde dentro" a estos argumentos?

XX

Observemos la dificultad más de cerca. Las descripciones son una "forma" lógica que no admite diferenciaciones. Como descripciones, monta tanto, "Hamlet, príncipe de Dinamarca", cuanto "Hegel, autor de la Fenomenología del Espíritu". Lo que importa es no confundirlas con los "nombres" respectivos, Hegel y Hamlet, que dicen que llevaron en su tiempo, "un cierto Hegel" y "un cierto Hamlet", cristianos de carne y hueso, burgués de Stuttgart y señor de Dinamarca. Las descripciones no son posteridad ilustre de los "nombres". Son otra cosa. No han surgido de la descomposición de los "nombres", ni son una de sus metamorfosis o "reencarnaciones". Pero si esto es así, entonces, repetimos,

todas las descripciones son iguales y en este su extraño reino, se equiparan ontológica y democráticamente, "Hegel" y "Hamlet". La dificultad de que hablábamos consiste en la "resistencia" que se nos impone de traficar con "Hegel" como si fuera una ficción como "el Quijote". ¿Qué hacer? ¿Cómo vencerla?

Para muchos efectos es, desde luego, más recomendable hacerse a la idea de que "Hegel" tiene mucho más que ver con "Hamlet" y no con Hegel el burgués de Stuttgart. El "mensaje" universal de la poesía es afín al "mensaje" igualmente universal de la filosofía y no a las anécdotas particulares de filósofos y poetas. Pero quedarnos con estas "generalidades" retóricas sería lamentablemente ridículo. O ¿tendremos que aceptar que la lógica nos deja precisamente en este punto clavados en la estacada sin poder prestarnos ya ningún auxilio?

Hemos recordado antes una divisa que se le ha impuesto a la lógica paulatinamente en el curso de los últimos años: "toda proposición tiene su lógica particular". Los partidarios de este emblema lo han esgrimido contra las pretensiones altaneramente universales de la lógica matemática, que pretende construir un "lenguaje bien hecho" enfrentado con rudeza, con desprecio casi, al lenguaje cotidiano. En las descripciones hay "subclases" que reclaman atención: "Hamlet, príncipe de Dinamarca" y "Hegel, autor de la Fenomenología", son en cuanto a la forma, "indiscernibles", pero en cuanto al contenido de su "sujeto", se distinguen y hasta contraponen: "Hegel" es una "descripción" con sujeto "real", "Hamlet" es la "descripción" de un sujeto "ficticio". Hay que atender a esta diversificación o la lógica hace un papel lastimoso frente a la "precisión" del lenguaje cotidiano. Si declara que éste no es un asunto de su incumbencia, que se

está invocando un "contenido" y ella *sólo* sabe de "formas", lo único que consigue es "exhibirse". Pues tan "formal" es la estructura, dentro de la clase global "descripciones", de descripciones con sujeto "real", como la estructura de descripciones con sujeto "ficticio". Cuando se piensa en las descripciones, ¿en cuál de las "sub-clases" se piensa?

Preguntábamos al principio de nuestro ensayo: ¿de quién es la filosofía?, y adelantábamos la tesis de que afirmar que "existe" un propietario real de la filosofía respectiva, llámese Hegel, raza alemana, "estilo" o "vividura", no tiene sentido. Insinuamos la proposición de que los "nombres" no figuran en la historia de la filosofía y que lo que circula bajo tal especie son en verdad "descripciones": "Hegel", "Platón", etcétera. Pero ahora se nos ha vuelto a plantear la cuestión, dentro de una posición que ya es la nuestra, y no la del sentido común, al diferenciar descripciones con "sujeto" real y con "sujeto" ficticio.

Conviene aclarar, para los que no lo hayan hecho ya, que cuando hablamos de "sujeto" no aludimos al "nombre", pues si así se ha entendido, nuestro ensayo ha estado dando vueltas en torno de un desatino desde hace muchos capítulos. En lógica es una doctrina absolutamente innocua decir que todo nombre o toda descripción remite a un "portador", pero esta aserción inocente se vuelve súbitamente gravísima cuando se entiende que todo portador, sujeto o nombre, todo sustentante, es *real,* es de carne y hueso. Cuando suscitamos el problema de descripciones con sujeto real o ficticio, se nos podría parar "en seco" recordándonos que, conforme a nuestras ideas, ninguna descripción necesita, hablando propiamente, de un sujeto, de un "nombre", por lo cual es ilícito, es no entenderse a sí mismo, plantear tal problema. Pero aclarado que por "sujeto"

no entendemos un sujeto biológica o físicamente "existente", todavía queda por ventilar si ese misterioso "sujeto" de que hablamos es de la índole del "Hamlet" o de la índole de "Hegel". Si se responde: "esto ya no importa", se tendrá que aceptar, aunque a primera vista esto no se barrunte, que la literatura y la filosofía son "esencialmente" lo mismo. Diferenciarlas sin tener que volver para ello a suscribir la confusión que sanciona el sentido común, entre "nombre" y "descripción", es ahora nuestro problema.

XXI

Cuando se me da la información, "Notre-Dame es la Catedral que está en la isla de la Cité", si no estoy en París, trasciende a mi experiencia. Pero si me dicen, "Don Quijote, el caballero de la Triste Figura", tal información no sólo trasciende mi propia experiencia, sino la de todos los hombres. Mediando ciertas circunstancias, puedo procurarme la "experiencia" de ver la Catedral de Notre-Dame, pero no hay situación que me pudiera poner perceptivamente frente al "caballero de la Triste Figura". Inútil advertir lo necio que sería invocar en este caso sucedáneos corporales de las figuras literarias, como las que sacaríamos de un film o de una escena teatral.

Pero con la proposición, "Hegel es el autor de la Fenomenología del Espíritu", ocurre una cosa curiosa. Obviamente trasciende mi "experiencia" *actual,* pero no la "experiencia" que tuvieron los contemporáneos de Hegel, su mujer, sus amigos, sus admiradores y sus discípulos. La información es, en este caso, un producto intermedio que se viene a colocar ambiguamente entre "la Catedral que está en la isla de la Cité" y "el caballero de la Triste Figura". Vamos a igno-

rar, por lo pronto, que Hegel está tomado en este momento de la reflexión no como una "descripción" sino como un "nombre", confusión que nos hemos aplicado a disolver o a prevenir por lo menos en contra de ella. Saliendo de la lógica nos meteremos por unos instantes en el lenguaje cotidiano.

Consideremos estas dos sentencias, y con la pura ayuda del sentido común procuremos explicarnos su diferencia:

"Hegel, el autor de la Fenomenología del Espíritu" y

"Hamlet, el principe de Dinamarca".

Por lo pronto podríamos decir que las dos son verdaderas en el sentido de que *efectivamente* "Hegel, es el autor de la Fenomenología" y "Hamlet, el Príncipe de Dinamarca", mientras que sería falso afirmar que "Hegel es el autor de la Crítica de la Razón Pura" y "Hamlet, el príncipe de Rhodesia". Pero si atendemos a que les corresponda o no una "realidad", entonces la primera es verdadera y la segunda falsa. Pues existió, por lo menos, "el autor de la Fenomenología" —pese a que *hoy* ya no vive—, en tanto que ni ayer, ni hoy, ni mañana "el príncipe de Dinamarca", ha sido "real". Quien meta aquí de trasmano a un "príncipe de Dinamarca" sacado de la historia "real" de esa nación, obviamente no ha entendido nada. Y aunque interpolar aquí al Hegel de carne y hueso es conforme a nuestras ideas un disparate muy semejante, en estos capítulos nos haremos "de la vista gorda" por lo que afecta a esta ilegítima subsunción, pues la comete el sentido común sin aspavientos o escrúpulos, y sin dejarse ir por ello hasta aceptar que habría también un Hamlet de carne y hueso. Este preciso discernimiento del sentido común tiene que ser reconocido por la lógica.

Nuestra discusión puede establecerse en estos términos: "Hamlet, príncipe de Dinamarca", es *efectivamente,* "Hamlet, príncipe de Dinamarca" y por tanto es una sentencia verdadera, pero por otro lado es falsa pues no le corresponde ninguna "realidad". En cambio que "Hegel es el autor de la Fenomenología" no sólo es verdad en cuanto a la atribución de *esta* obra a *este* filósofo, sino que corresponde a una "situación" que "fue real", o sea, es verdad también en el segundo de los sentidos.

Si nos propusiéramos "verificar" la verdad de nuestras sentencias, en el caso de "Hamlet, príncipe de Dinamarca", aceptaríamos, como un principio y desde el principio, que es "inverificable", mejor aún, que es "falsa", pues no le corresponde ninguna realidad, y en cuanto a "Hegel, el autor de la Fenomenología", quizá barruntaríamos que los criterios de su "verificación" son difíciles de precisar aunque en principio, difícil o no, es posible una "verificación", o sea el establecimiento, fuera de duda, de su correspondencia con una situación real.

La lógica podría admitir una dualidad en las descripciones, que autorizaría a poner, de un lado, las "inverificables", y por otro, las "verificables". Dentro de este segundo grupo habría una gradación; muy fácil o muy difícilmente "verificables". Las del primer grupo merecerían ser llamadas, más bien que "inverificables", falsas.

Esta dualidad en el reino de las descripciones no nos coge de sorpresa, pues en ejemplos que antes utilizamos ya estaba operando, aunque no destacada con el carácter, que aquí invocamos, de la "verificabilidad". Decíamos entonces que las descripciones nos lanzan a buscar el "sujeto" que las satisface, como a una ecuación cierto número. Lo que nos importaba subrayar

era que, difícil o fácil de dar con el "sujeto", tienen *sentido,* dicen algo, son "informaciones" que trascienden en algunos casos *mi* "experiencia" y en otros la de todos los hombres.

XXII

Consideremos esta sentencia: "la superficie de la Tierra antes de que apareciera el hombre". Indudablemente trasciende mi "experiencia" y la de todos los hombres, pero no en el mismo sentido que "Hamlet, príncipe de Dinamarca". Si de distinguir se tratara, lo adecuado sería llamarla "inverificable", pero no "falsa", pues *suponemos* que realmente existió esa superficie de la Tierra que no podía ver ningún hombre, ya que todavía no había hombres. Tendríamos así esta gradación:

"Hegel el autor de la Fenomenología", es una proposición difícilmente "verificable" pero verdadera; "la superficie de la Tierra antes de que apareciera el hombre", es una proposición "inverificable" aunque verdadera, y finalmente, "Hamlet, príncipe de Dinamarca", sería "inverificable" por "falsa".

Ahora bien, si en las "descripciones" lo que importa es su *sentido,* echarse a buscar su "sujeto" nos plantea inútiles quebraderos de cabeza. Pero si, como quieren algunos filósofos positivistas, el *sentido es su verificabilidad,* entonces proposiciones como ésta: "la Tierra antes de que aparecieran los hombres", y ésta otra, "Hamlet príncipe de Dinamarca", carecen de *sentido.*

Y en el caso de que la sentencia, "Hegel es el autor de la Fenomenología", no pudiera ser "verificada", nuestro filósofo positivista recomendaría que renunciáramos a decir que *"sin embargo tiene sentido"*

Pero una vieja convicción "racionalista" nos susurra al oído que, cuando nos ponemos a verificar una proposición, debemos *antes,* saber qué estamos verificando, es decir, que verificamos *un* sentido. Pues si no ¿qué verificamos? Obviamente *algo* que creemos tiene significación. Si pretendo verificar que Hegel nació en Stuttgart en 1770, es de suponer que sé lo que quiere decir "nacimiento", "1770", "Stuttgart", etc. En esta convicción se hace fuerte la teoría de las descripciones tal y como hasta ahora la hemos expuesto. Cuando se cruzan por su campo proposiciones como "Hamlet, príncipe de Dinamarca", se apresura a declarar que es "falsa", siéndole, más bien extraño, llamarla "inverificable". En cambio ante sentencias como "la Tierra antes de que apareciera el primer hombre", se resiste a llamarla "falsa", aunque concede que es "inverificable". Este compromiso está de acuerdo con la "sabiduría" del sentido común.

Lo que nos preocupaba era procurarnos un criterio para diferenciar, dentro de las "descripciones", las que remiten a un "sujeto" ficticio y las que tienen un "sujeto" "real". Lo hemos encontrado en la venerable teoría de la "verdad" como "adecuación a lo real", pues es claro que si llamamos "falsa" a una proposición como ésta, "Hamlet, el príncipe de Dinamarca", ello se debe a que no le corresponde "nada" en la realidad, ni en la de hoy, ni en la de ayer, ni en la de mañana.

Conviene llamar la atención del lector sobre una diferencia de mucho monto, entre la teoría de la verdad como "adecuación", y la idea de la verdad como "verificación".

Para un positivista todavía no habríamos llegado a puerto seguro con declarar que hay sentencias que "tienen sentido", aunque sin "referencia" precisa. Si

para nuestra teoría lo que importa es no meter en el juego a los "nombres propios", como si se tratara de un "sésame ábrete", un "Hocus-Pokus", que todo lo resuelve, tal precaución dejaría indiferente al positivista, pues de lo que se trataría, en serio, sería de verificar las descripciones, refiriéndose o no a un "sujeto", atínese o no con él, ficticio o real.

En uno de nuestros primeros capítulos deslizamos la observación de que, la filosofía como "confesión personal", parece eludir el importante problema de decidir si una filosofía es o no verdadera, con una maniobra de distracción que consiste en recomendarnos que, en vez de andar tras de la "verdad", nos debe preocupar ante todo, buscar al portador, al propietario de la filosofía respectiva. ¿De quién es la filosofía?, sería la cuestión a resolver. Si esa filosofía es falsa o verdadera, "ya no importaría tanto"; lo principal, su autor, habría sido descubierto, y con ello no sólo habríamos de darnos por satisfechos sino sentirnos afortunados, pues conforme a sus convicciones habríamos tocado el verdadero fondo de la cuestión, estaríamos instalados, con ese nombre en la mano, en el meollo de la filosofía.

Para los positivistas, por el contrario, lo que importaría sería *verificar* la filosofía, comprobar "empíricamente" su sentido. Un mundo del "sentido" sin el correspondiente criterio de la verificación, le parece al positivista una inelegante manera de hacerse tonto, tan tonto como la faena del filósofo de la confesión personal que, en vez de responder si es falsa o verdadera una filosofía, sonriendo irónica y maliciosamente, dice como Sainte-Beuve: "Cherchez le philosophe. C'est tout".

XXIII

En un ensayo filosófico como el que ahora nos ocupa, no es en modo alguno conveniente aceptar muchos huéspedes. Hasta hoy nos habíamos limitado a dialogar con el sentido común y sus concepciones, sobre el sujeto o propietario de la filosofía, pero en nuestro último capítulo hizo súbitamente su aparición un nuevo personaje que llamamos "filósofo positivista". La presencia de este abogado de causas todavía ni sospechadas, naturalmente que nos "echa a perder los cálculos".

La situación hasta antes de que terciara podría ser caracterizada en estos términos: para el sentido común la pregunta, ¿de quién es una filosofía?, tiene un significado perfecto y comprensible que se responde casi de inmediato apuntando, o tocando sería mejor decir, al respectivo creador de la filosofía en cuestión: Platón, Aristóteles, Kant, Hegel.

Conforme a nuestros puntos de vista, cuando en filosofía se habla de estos personajes se alude a los "autores" de las obras que son más bien que nombres, descripciones. Es cierto también que la filosofía, o más precisamente, la historia de la filosofía, habla de los "filósofos", pero conviene añadir que habla "por referencia", por lo que sabe de ellos leyendo sus "obras" y no "personal" o directamente, como lo haría un amigo, la mujer del filósofo, si la tuvo, un biógrafo o un crítico malo. La diferencia entre este conocimiento *directo* y el conocimiento indirecto o por pura referencia, es lo que destaca la contraposición entre *nombres* y *descripciones*. La filosofía, propiamente tal, estaría formada por sentencias de tipo descriptivo, nos comunicaría un saber de algo *por referencia*, no directamente sino a distancia, sin identificarlo nomi-

nalmente. Y además no se preocuparía ni poco ni mucho por precisar al sujeto respectivo carnalmente. En el caso de que alcanzara esa denotación, quedaría inmediatamente absorbida por la respectiva connotación, o sea, que despejada la incógnita, ¿quién es el autor de la Fenomenología?, "Hegel", vendría a fundirse indiscerniblemente con "autor de la Fenomenología", no restándole más "realidad" aparte de ésta, reduciéndose a un insignificante "flatus vocis" si lo despegáramos de este contexto. En este sentido se le llama muy apropiadamente un "símbolo incompleto": significativo funcionando en el contexto, absurdo si se divorcia de él.

Si al oír alguien este juicio: "el autor de la Fenomenología", se propusiera traducirlo diciendo: *"ese* es Hegel", todavía habría camino que andar pues *ese,* o bien está tomado en un sentido referencial, descriptivo y entonces es lo mismo que estamos diciendo, es una trivial repetición de lo que ya dijimos una vez, o bien está tomado en sentido demostrativo y entonces es formalmente falso, pues obviamente no nos referimos al nombre, o a la persona de carne y hueso, *Hegel,* sino al "autor", "Hegel", aludido por tanto, como antes afirmábamos, "a distancia", "desde lejos" y no directamente. Si en vez de conformarse con oír "el autor de la Fenomenología", alguien *traduce,* "Hegel", por tanto tan descriptiva, tan lejanamente como nosotros aceptamos hacerlo, no hay para qué disputar; se está en el mismo terreno, se habla de un conocimiento por referencia. En cambio si a la palabra *ese* no se le da un valor referencial sino precisamente demostrativo, entonces, no se traduce nuestra descripción sino que se la traiciona o adultera, se la suplanta por otro tipo de realidad lógica que es justamente el nombre.

Muchos entienden que cuando se habla de descripciones se propone una fórmula provisional, una especie de versión en una lengua muerta que hay que traducir lo más rápidamente posible a un lenguaje vivo. Así, por ejemplo, la sentencia descriptiva, "Hegel es el autor de la Fenomenología", queda desmontada en estas proposiciones cuya conjunción daría nuevamente la proposición de que se partió:

1) "Hay una persona" y
2) "sólo una persona" que
3) "escribió la Fenomenología" y
4) "*esa* persona es Jorge Guillermo Federico Hegel".

Cualquier proposición que entrañara una descripción se podría descomponer en una serie de sentencias semejantes a éstas que, unidas conjuntivamente arrojarían como resultado la descripción primitiva de que se hizo esta traducción.

No hay hasta hoy entre los lógicos un acuerdo concreto acerca de los pasos, del número necesario y condición de cada una de ellos, que habría que dar para establecer un cuadro completo de los miembros de una traducción de las descripciones. Se podría empezar objetando: "quizás no hay una persona, o a lo más la hubo", "tal vez fueron dos los autores y no uno", "no la escribió el autor sino que la dictó" y finalmente la conclusión, "o bien está concebida en términos descriptivos y no nominales, con lo cual no hemos ganado nada, pues después de tantos trabajos lo que hacemos es subsistituir una descripción por otra, o bien, se trata de un auténtico nombre, en cuyo caso no se ha traducido la sentencia sino que se la ha adulterado en cuanto a su sentido más radical." Aquí sucede como en cualquier traducción: queriendo ser claros

paramos en una frase más oscura que el original o en una muy clara pero que no tiene nada que ver con el original.

XXIV

Si nos colocáramos por un momento en la tesitura de un ensayista que considera, como Nietzsche, que la filosofía no es más que la confesión personal de los filósofos, no nos faltaría tela de donde cortar atendiendo a ciertos aspectos de lo que hemos dicho.

Nuestra reflexión parece llevarnos a postular una dualidad radical de conocimientos: los de cerca y los de lejos. La historia de la filosofía, decíamos, habla de los filósofos a distancia, por referencia, por descripciones, pero no vistos de cerca. Para ser más precisos tendríamos que decir que no habla *con* los filósofos sino que alude a ellos, se da a conocerlos exclusivamente por referencia. Reuniendo estas dos notas podría afirmarse maliciosamente que la filosofía es faena que llevan a cabo hombres miopes y tímidos. En filosofía las figuras aparecen siempre borrosas o desafocadas, vistas en una lejanía que ojos cansados no alcanzan a vencer, y además no se presentan nunca de carne y hueso, de cuerpo presente, sino en escorzo, en perspectiva, "de lejos y con respeto", como se dice en español del agua.

El conocimiento indirecto sufre incurablemente el defecto de miopía. Por todos los medios se ha tratado de establecer que un conocimiento de este tipo es provisional y que apunta, como hacia una forma perfecta, al conocimiento directo.

Ya lo hemos visto a propósito de la diferencia entre "nombres" y "descripciones". El sentido común se

pone instintivamente al lado de los primeros, y cuando cree entender algo de filosofía traduce lo que en ésta se dice a términos personales, embebe las descripciones en los nombres de los filósofos como operación salvadora.

Más grave en consecuencia, es la condición indirecta de las descripciones, si se repara en que todo lo que así se sabe se conoce solo "de oídas", por alusiones. Por ello no hay de extrañarse que entre filósofos las relaciones personales no acaben nunca de ser "normales". La proximidad promiscua de los cuerpos de carne y hueso no le convence al filósofo. ¿Para qué conocerse personalmente, para qué insistir en una presentación *tête-à-tête?* De estos contactos no se derivan más que equívocos, incomprensiones y confusiones. En cambio el saber indirecto que procura la obra es más consistente, se presta más adecuadamente a la comprensión.

Si la filosofía está integrada exclusivamente por sentencias descriptivas, se comprende muy bien que hombres de temperamento realista rechacen a veces con desprecio su condición fantasmal. Esas proposiciones tienen *sentido,* pero no nos dicen a la vez de *quién,* o a *quién,* conviene ese sentido. Por otro lado su condición puramente referencial es definitiva. Ya hemos visto que pretender traducirlas lleva, o bien a una repetición descriptiva más oscura y miope de lo mismo que antes se decía, o a un nombre que no traduce sino que traiciona el sentido de que originariamente se partió.

La filosofía parece moverse entre dos topes igualmente insatisfactorios para el hombre de sentido común. Por una parte podría afirmarse, recordando un célebre aforismo de Andre Gide, que "con seres de car-

ne y hueso se hace mala filosofía", por otra parte, parodiando unas palabras de Bertrand Russell, que en la "filosofía no se sabe de quien se está hablando y si lo que se dice es verdad".

A la teoría de las descripciones se la ha llamado repetidas veces "un modelo de análisis filosófico". En verdad lo que implica es una "idea" de la filosofía a la que hace justicia y a la vez expone. A personas que no están familiarizadas con el análisis filosófico, les extrañará que, la "esencia" de un problema, se pueda manifestar en cuestiones al parecer tan insignificantes, como discutir esta frase, "Hegel es el autor de la Fenomenología", y que pueda ser considerada como una exposición, en principio cabal, de lo que es y pretende la filosofía, a muchos les sonará rarísimo y "jalado de los pelos". Pero de hecho así ocurre, en esta discusión se ha ventilado el problema de la "esencia" de la filosofía y todo lo que después se diga serán meras consecuencias, deducciones, aplicaciones y utilizaciones de lo que ya se tiene bien agarrado en cuanto a su meollo. Resulta difícil creer, decía el mismo Hegel, que una robusta encina como es la historia de la filosofía y la filosofía misma, se hayan desarrollado a partir de una minúscula e insignificante "bellota", pero también un elefante ha crecido y se ha desplegado desde una célula miscroscópica.

Lo que en definitiva se quiere lograr con el conocimiento que hemos llamado por descripción, por referencia o indirecto, es un mundo del sentido que trascienda a mi experiencia personal y en buena medida la experiencia de todos los hombres. Todavía ha de ocuparnos el problema de esta "trascendencia", pero es conveniente que desde un principio se enderece la mirada hacia los objetivos que se intenta alcanzar. La vida humana *no* es la realidad radical.

XXV

Dejamos pendiente o trunco, como se prefiera decir, el análisis de descripciones con "sujeto" ficticio. "Hamlet, príncipe de Dinamarca", es una de ellas. En cambio, "Hegel es el autor de la Fenomenología del Espíritu", no se podría decir que alude a un sujeto ficticio sino a un "sujeto" que fue real entre 1770 y 1830.

Si como hemos repetido, en las descripciones lo que importa es el sentido que trasmiten y sería ocioso echarse a buscar el sujeto, pues la pesquisa nos metería en aporías insolubles que surgen de un desconocimiento, pasajero o definitivo, de la "esencia" del conocimiento indirecto o por referencia, no con ello ha desaparecido el problema de la "verdad" o "verificación" de *ese sentido,* y en esta faena, se vuelve de improviso importante la cuestión de saber si se refieren a un "sujeto" ficticio o real.

Habría que distinguir con cuidado dos cosas: por un lado estarían las descripciones, por otro, las "situaciones de hecho", llamémoslas así, que les corresponden en la realidad y de cuya adecuación a ella depende que digamos de una sentencia que es verdadera o falsa.

Una descripción con "sujeto" ficticio no tiene realidad con que adecuarse, es siempre falsa. No hay en la realidad una entidad "Hamlet, príncipe de Dinamarca" que concordaría con la proposición "Hamlet príncipe de Dinamarca" haciéndola verdadera. Pero hay una situación de hecho que en la realidad corresponde o correspondió a la sentencia "Hegel el autor de la Fenomenología".

Las descripciones *falsas* no por ello carecen de sentido. Entedemos lo que nos dicen estas palabras: "Don

Quijote, el Caballero de la Triste Figura". O también esta otra: "Eisenhower es el primer ministro de la Gran Bretaña", proposición falsa aunque no por referirse a un sujeto ficticio, como en el caso de "Hamlet".

No sería correcto distinguir entre realidades falsas y verdaderas, falsas o verdaderas son únicamente las proposiciones. Hamlet no es una realidad falsa, sino que la proposición "Hamlet, príncipe de Dinamarca", es falsa porque no le corresponde nada en la realidad. Tampoco sería adecuado hablar de un sentido verdadero y de un sentido falso, pues aquí, como en el caso de las realidades, esta dualidad no opera. Las realidades no se dividen en falsas o verdaderas, los sentidos no se distinguen tampoco entre falsos o verdaderos. Cuando decimos que las descripciones nos trasmiten un sentido, si sólo nos quedamos con este dato, no cabría plantearse el problema de si este sentido es falso o verdadero. Pero entonces, si la concordancia con la realidad no pone a prueba el *sentido,* ¿qué es lo que se verifica? En este punto se hace quizás evidente la razón que asiste al positivista cuando afirma que el sentido de una proposición es su verificabilidad, pero esto conduce a paradojas; por ejemplo, ésta; como la proposición "Hamlet, príncipe de Dinamarca" es "inverificable", no tiene "sentido". Pero es claro que me dice algo, le dice algo a mis emociones, a mi fantasía, aunque no dice "nada real". Cabría decir que los únicos *sentidos* por verificar serían los que acabamos de llamar "reales", en tanto que los sentidos emocionales, como el que me trasmite la frase, "Hamlet, príncipe de Dinamarca", escaparían a esta faena de verificación.

Es extraño oír hablar de dos clases de sentidos: reales y emocionales, que no se cruzan además con la

dualidad de verdadero y falso. Los emocionales son, por principio, falsos; los reales, pueden ser falsos o verdaderos.

Después de esta excursión terminológica volvamos al problema que nos preocupa: las descripciones tienen sentido, su sentido puede ser emocional o real; con establecer su sentido todavía no hemos terminado con ellas, pues ahora nos toca verificar las que tienen sentido real para determinar si son falsas o verdaderas. Pero si su sentido es falso, no por ello habría que decir que es emocional, y a la inversa, el sentido emocional de "Hamlet" decimos que es falso, pero hablando correctamente, tendríamos que conformarnos con señalar que está más allá de lo falso y de lo verdadero.

En este capítulo hemos avanzado una serie de presunciones que hay que elaborar paso a paso. Pero algunos puntos quedan por lo menos en claro: de la descripción ficticia se dice que es falsa, pero que tiene sentido. Habría quizás que corregir diciendo: tiene sentido emocional, y por tanto es falsa. Segundo: lo que se pone a prueba en las verificaciones es el sentido. Pero no para decidir si este sentido es falso o verdadero, pues el sentido en sí no tiene nada que ver con esta dualidad.

XXVI

En un momento de nuestra reflexión nos hemos preguntado, ¿qué verificamos? Si me propongo, por ejemplo, comprobar la verdad de esta proposición: "Hegel nació en Stuttgart en 1770", parecería absurdo a primera vista responder que lo que intento es "verificar su sentido", pues ¿en qué consistiría tal verificación? Entiendo lo que quieren decir las palabras

"Hegel", "nació", "en", "Stuttgart", "en", "1770", y las entiendo no sólo aisladamente, tomadas una a una, sino en conjunto. Entiendo que cada una de ellas es un "símbolo incompleto" que en el contexto adquiere sentido y que fuera de él lo pierde, comprendo el sentido global de la proposición. ¿Es esto lo que llamo verificar? Obviamente no, pues una verificación así concebida, significaría que me limito a repetir o reiterar en mi interior lo que dice la frase una segunda, una tercera o cuantas veces se quiera. Pero ¿qué he ganado con esta práctica de repetirme a mí mismo su sentido? ¿A esto llamaría comprobarla o verificarla? Desde luego que no, con "verificación" aludo a otra operación y no a ésta de repasar en mi interior el sentido de la sentencia.

Para comprobar la proposición tengo que recurrir a los documentos, a los testimonios, a los papeles en que conste dónde y cuándo nació Hegel. En este caso verificación ya no es una repetición sino una confrontación de lo que yo creo, con lo que dicen los documentos. Si lo que pensaba en mi interior con sentido concuerda efectivamente con lo que está inscrito en el acta de nacimiento o documentos semejantes, podré decir que he verificado mi proposición. Corresponde tal operación a lo que solemos designar con el anglicismo "checar", "check-up", "es conveniente que lo cheques", se dice con giro bárbaro, lo que en español correcto diríamos que lo "compruebes" o verifiques. Al confrontar mi proposición con una "situación de hecho" y comprobar que le corresponde, decimos que tiene sentido y es verdadera. Aquí por sentido se quiere dar a entender que es verdadera y no simplemente que en mis entrañas la comprendía, me decía algo.

Si así acontece, todavía podría preguntarse, "la frase es verdadera, de acuerdo, pero ¿qué es lo que es

verdadero en la frase?, ¿toda ella?, o ¿su sentido?". Claro que lo verdadero es ahora su sentido, pero no como el repaso que hacía en mi cabeza, sino como concordancia con la realidad.

La situación podría ser descrita en estos términos. Cuando hablo conmigo mismo, me entiendo, pero si lo que yo entiendo también lo entienden los demás, entonces el sentido de mi proposición ha sido comprobado, ha sido sometido a la prueba de un diálogo y ha salido victorioso de ella. No me importa todavía si lo que digo es una verdad o una falsedad, lo que me interesa es que los "otros" me entiendan y no sólo que yo a solas me entienda. ¿Sería ilegítimo en este caso decir que he verificado su sentido? Es muy frecuente usar este giro : "Si no entiendo mal lo que usted quiere decir es que «Hegel nació en Nueva York», y lo entiendo perfectamente, pero es falso, pues Hegel nació en Stuttgart en 1770, lo cual podemos comprobar".

Este discurso, perfectamente coherente, viene a demostrar que el "sentido" puede ser intersubjetivo o comunitario, aunque al volverse tal todavía no se ha puesto a prueba o verificado en el sentido realmente adecuado. Si dos personas se comunican las "emociones" que les suscita el "Hamlet", tendrían que conformarse con ello, pues querer verificar el sentido de sus fantasías en común, sería una empresa descabellada. Podrían, es cierto, acudir a una tercera persona y preguntarle qué le parece lo que se han dado a fantasear "al alimón", pero con ganar un adepto más a la causa de este sentido compartido no se habría avanzado un sólo paso en la cuestión de saber si es o no verdadero. No hay "realidad" con qué confrontarlo. Es como si careciéramos de todo documento y testimonio que nos permitiera decidir si Hegel nació en

Nueva York o en Stuttgart. En una obra literaria, la imposibilidad de dar el tercer paso en la comprobación o verificación del "sentido", no perjudica en nada lo que se puede y se quiere conseguir, pero tratándose de obras que no son literarias, quedarse con lo que me dicen o "lo que me entienden también los demás que dicen", no basta. En este punto nuevamente el sentido común se descarría. Suele ocurrir que los críticos literarios se convierten en archivistas o eruditos y que rebuscan en los registros parroquiales de la Mancha para descubrir "algo más" sobre "Don Quijote". Puestos sobre la pista del "modelo" que según ellos tenía a la vista Cervantes, se dedican a publicar los documentos que le conciernen. Así "verifican" a "Don Quijote" y corrigen a Cervantes. Pero en tal caso obviamente hay que encararse a estos positivistas y sostener que hay proposiciones "inverificables". Por lo menos las literarias lo son por entero.

XXVII

Cuando decimos de una proposición que es "inverificable", por lo general solemos pensar que es una proposición absurda, que no vale la pena, que haríamos muy bien en llamarla simple y llanamente "falsa".

Bertrand Russell sostiene este punto de vista, en una página de su ensayo sobre "El significado y la Verdad", en que se propone analizar el "Hamlet", llegando a estos resultados:

Ante todo una información como ésta, "Hamlet es el Príncipe de Dinamarca", trasciende obviamente mi experiencia y la de todo el género humano. Ya lo hemos dicho. Esta obra dramática se compone toda, dice Russell, "de proposiciones falsas, que trascienden la ex-

periencia, pero que no están desprovistas de sentido ya que pueden suscitar emociones".

¿Por qué llamar a estas proposiciones falsas? Porque en la realidad no encontraremos algo que les corresponda, son como las "montañas de oro" y los cuchillos sin hoja y sin mango. A nadie se le ocurriría sostener que existe *Hamlet* y que mis proposiciones o las de Shakespeare acerca de él, le están bien adecuadas y por tanto son verdaderas. Si a los infundios no los hubiéramos encerrado justamente en las descripciones, nos harían ahora frente como pretendidos "entes" con los que confrontaríamos nuestro discurso literario, fantástico y emotivo, para establecer su "verdad" o "falsedad".

Si digo a un amigo, "déjame comprobar si eso era realmente Don Quijote, pues me parece que es falso lo que afirmas", parecería que al recurrir al libro "verifico" una proposición confrontándola con el ente fantástico que es Don Quijote. Esta operación de recurrir al texto no tiene, empero, otra significación sino la que antes hemos explicado: entender lo que otro dice, pero no someterlo a la prueba de un careo con la realidad. La proposición "el caballero de la Triste Figura" es "verificable" como descripción que ocurre en Cervantes, pero es "inverificable" como sentencia que pudiera yo enfrentar a un caballero de carne y hueso, "Don Quijote", para comprobar que así es el caso, que se trata de una triste figura, pues ese caballero no existe. El que los críticos extraen de los archivos es "otro", que procuran sea un muerto de hambre para que verifique la proposición que les interesa. Si en los papeles se habla de un "caballero" gordo, *no puede ser* "Don Quijote", y descartan el documento como no pertinente a su "verificación".

En definitiva, si la proposición "Hamlet es el prín-

cipe de Dinamarca", es "inverificable", ¿tenemos por ello el derecho de llamarla "falsa"? ¿Serían "falsas" todas las sentencias inverificables? En otros textos B. Russell protestaría vehementemente contra esta interpretación, pero en la página que comentamos la acepta. Ello se debe, a mi parecer, a que en este caso, lo "inverificable" viene de la condición fantástica o ficticia del "sujeto" en cuestión. La proposición: "la superficie de la tierra antes de que apareciera el hombre", es también "inverificable", pero B. Russell no la llama "falsa", sino precisamente "verdadera". "Hamlet" es inverificable por definición, por principio, pero el juicio que acabamos de enunciar lo es por imposibilidad "física", no "metafísica". No podríamos transportar un hombre a ese paisaje terráqueo y pedirle que nos narrara cómo se ve, pero en principio no podemos descartar la posibilidad, aunque ignoremos el "medio" para realizarla. No sabíamos hasta hace muy poco cómo se *veía* la otra cara de la luna, pero ahora ya nos permiten "verla" nuestros instrumentos de observación. Pero "ver" a "Hamlet" no es asunto que resolvería un Sputnik perfeccionado, ni ruso, ni americano. Trasciende toda experiencia, pero no a la manera de la "otra cara de la luna".

De todas formas suena "raro" oír decir que el "Hamlet" se compone totalmente de "proposiciones falsas", pues la falsedad se dice de proposiciones que *ya* han sido puestas a prueba de confrontación con una realidad y se ha demostrado que no le convienen, que no la traducen, que la traicionan, que son textos adulterados, como decir que "Hegel nació en Nueva York". Pero si "Hamlet" no ha sido sometido a esta prueba, si no puede ser sometido a ella, ¿por qué *de antemano* llamarlo falso? Conformémonos con decir que es inverificable, y que cualquier intento de "veri-

ficación" es, como el de los eruditos cervantistas, un desatino, un "tomar el rábano por las hojas". Quien se lo proponga, no entiende de qué se trata.

Esta contundente declaración de índole lógica, es claro que no cortará de cuajo diversiones eruditas de tal estilo. Ya lo hemos dicho: llevamos muy arraigada la idea de que las descripciones son fantasmas desmoronadizos a los que urge procurarles un "nombre" que corresponda a una criatura de carne y hueso para que puedan tenerse en pie. El sentido común nos convierte a todos en "traductores" que son "traidores".

XXVIII

Si enuncio el juicio, "Hamlet, príncipe de Dinamarca", me puedo convencer de que es "inverificable" pero no con ello le he quitado un solo pelo a su sentido. Lo mismo ocurre con proposiciones comprobadamente falsas como ésta, "Hegel nació en Nueva York", que sigue teniendo un sentido pese a su falsedad.

El positivista no transige con esta notación lingüística. Equiparando sentido y verificación, una proposición inverificable o falsa, le parece que no tiene en realidad sentido. Es un sinsentido, lisa y llanamente, que siga sosteniendo en mi interior o que convenza a mi mujer que "Hegel nació en Nueva York", si se me ha demostrado que nació efectivamente en Stuttgart. Me hago a la ilusión de que todavía tiene sentido, pero conforme la voy conectando a contextos más y más amplios, más y más se me va haciendo claro que no tiene ninguno. "¿De modo que Hegel era yanqui?, y ¿fue demócrata o republicano?", etc.

Cuando una proposición es inverificable, ¿por qué nos da por sostener que tiene sentido? Bertrand

Russell dice que el "Hamlet" está formado por puras proposiciones falsas pero que tienen sentido "pues nos suscitan emociones". Tal vez podría decirse que "Hegel nació en Nueva York" también nos "emociona", pues nos hace pensar en que de haber sido norteamericano y no alemán, "no habría sido el maestro de Carlos Marx", lo cual es *emocionante* ya que nos habría ahorrado el "marxismo". Pero aceptemos que el "sentido" emocional no va más allá de estas fantasías, que no da para mucho.

Conforme al criterio de Russell, obras como el "Hamlet" o el "Quijote", tendrían sentido en cuanto emocionaran; si dejan frío a un hombre, para ese individuo carecen de sentido.

Asumamos por un momento la impasibilidad de este individuo y oigamos su discurso. "Se me ha dicho que *Hamlet* no existe, que lo que existe es el ruido "Hamlet", que se produce cuando pronuncio esta palabra, ¿quiere usted que *a propósito* de este ruido "me emocione"?; más aún ¿pretende que me emocione *con* este ruido? Claro es que hay palabras más o menos eufónicas; cuando me asegura que "Hamlet" tiene "sentido", ¿insinúa que es una palabra que suena bonito, que acaricia el oído placenteramente? Si a esta "emoción" se refiere, tal vez la comparta. Pero no pasaremos de ahí. O ¿más bien se me quiere indicar que las "emociones" no las suscita la palabra "Hamlet" sino la entidad fantástica *Hamlet,* que se refieren no al vocablo de seis letras que acabo de pronunciar, sino a un señor de las esferas que se planteó el problema de ser o no ser?".

Por difícil que sea fundamentar la idea de que nuestras emociones se refieren, no al ruido "Hamlet", sino al personaje *Hamlet,* tal es el caso. Nos emocionamos con *don Quijote,* no con las palabras "don Quijote". Pe-

ro tampoco se puede echar al olvido que esas emociones han sido suscitadas o disparadas por la palabra "Hamlet". Se dirá que Shakespeare le pudo dar otro *nombre* a su personaje fantástico, por ejemplo, *Otelo,* pero esto no importa. Cualquiera que hubiera sido el *nombre* elegido, a propósito de su "experiencia", en cuanto lo leo o lo oigo, se me despierta la emoción y la fantasía que es lo que aquí constituye el "sentido".

Pero conviene advertir que la situación no está descrita con toda precisión. Cualquier *nombre* es arbitrario. Ya lo hemos dicho muchas veces. No hay que dejarse llevar a especulaciones místicas o fisicalistas como ésta: "sólo a partir de un nombre como "Hamlet" podría haber surgido la pieza de Shakespeare". Por trasmano, como siempre, se introducen connotaciones. Se piensa quizás en el Hamlet de la leyenda, en un argumento con ese nombre que ya existía, etcétera. Del puro nombre no podemos deducir estas fantasías. Pero entonces, se dirá, aquí se ignora con ello toda la poesía, pues con las puras vocales se han escrito poemas. No es que se ignore, es que estamos tratando de llamar la atención sobre la función de los nombres, no de las cualidades sensoriales de los sonidos, que pueden dar origen a construcciones poéticas.

"Hamlet" no es un *nombre* cualquiera, sino que es precisamente el *nombre de un hombre:* del hombre llamado "Hamlet". A éste se refieren nuestras emociones en la obra. No al simple ruido. La emoción se suscita por ser ese ruido, el nombre de un ser humano.

XXIX

Nuestras emociones se suscitan, decíamos, a propósito de "el hombre llamado 'Hamlet'", surgen con ocasión de oír ese ruido o de ver esa manchita negra

que sabemos es el nombre de un hombre. Si no lo supiéramos, el ruido no nos suscitaría ninguna emoción, como a nuestro positivista no se la suscita, pues se queda con el puro valor eufónico del ruido. Hará un poema con él, pero nunca, como Shakespeare, un drama humano. En otras palabras: nuestras emociones destilan el sentido de una descripción.

Las proposiciones que componen esta obra dramatica son todas falsas, porque el hombre a que se refieren no existe ni ha existido nunca ni existirá. Pero tienen sentido, sentido emocional, porque como dice Bertrand Rusell, "conocemos por experiencia el ruido "Hamlet", la significación del "nombre" y la significación de 'hombre'".

Si pronuncio ante mi perro la descripción: "el hombre de un nombre "Hamlet"," oye, presumiblemente todos estos ruidos, pero no conoce el significado de "nombre" ni de "hombre". Estaría en la misma condición que el positivista, pero no haría por ello un poema. La combinación de la "experiencia" del ruido "Hamlet" con la significación que ya previamente tenemos de lo que es "un nombre" y "un hombre", confiere *sentido* a la descripción. El juicio "Sócrates es mortal", podríamos explicarlo de la misma manera: oímos el ruido "Sócrates" y sabemos lo que es "mortal" y lo que es hombre: en la sentencia se encierra un sentido que nos emociona.

Pero el "Hamlet", no lo olvidemos, es una obra construida exclusivamente con proposiciones falsas. El hombre *Hamlet* no ha existido, es un infundio. El discurso bello sobre un infundio no lo rescata de ser una "falsedad".

Nuestra preocupación constante en este ensayo ha consistido en contraponer nombres y descripciones. Ya hemos hablado de los intentos de traducir las des-

cripciones. El sentido común no se encuentra a sus anchas en un mundo de puras descripciones. Se siente amagado por fantasmas. "Quien obtenga la mayoría de los votos", "el hombre de la máscara de hierro", le suscitan la voluntad perentoria de echarse a buscarlos, "¿De quién se trata, quién es?", y mientras no se responde a esto que es lo que le interesa, la significación que entrañan las descripciones lo deja "frío". Es claro que le dicen algo, pero ¿de quién lo dicen?. Como Diógenes, el sentido común anda en busca del *hombre* y su *nombre* con una linterna en la mano, distraído de todo lo demás.

El teórico de las descripciones, por el contrario, se divierte en multiplicar las instancias de juicios cuyo sujeto no se encuentra por ninguna parte. Le hace la contra a Diógenes con una malévola aplicación y sutilidad: "¿Dónde está el actual rey de Francia que es calvo?"

En el análisis del "Hamlet", Bertrand Russell se reserva para el final, como buen postre a saborear después del festín contra el sentido común, el más contundente de sus ataques, o de sus inquinas. Lo que en definitiva argumenta es más o menos lo siguiente:

El sentido común troncha el lenguaje en nombres, y si consigue reducirlo a nombres propios, mucho mejor, pues con ese bagaje de sustantivos supone contar con los sillares del universo. A cada nombre le asignará en la trama de la realidad, una sustancia constante. En cambio, con las descripciones, tiene que moverse en horizontes puramente alusivos, sin la consolación de las referencias biunívocas. En desesperación de causa, ese sentido maneja las descripciones como el recuerdo de lo que en su origen fueron nombres propios, reliquias de lo que en su buena época tuvo plena vida como una sustancia que duplicaba

su excelencia en un sustantivo. Pero tratándose de ficciones literarias, es imposible, pensando bien las cosas, atenerse a la sugestión arqueológica de que antes fueron también entes reales. Hamlet y don Quijote no cuentan entre sus ancestros, salvo por equívoco, a un hombre real que los hubiera engendrado, como padre natural a un niño cualquiera. Los llamados modelos no son sino paliativos, dada esta situación de la desesperante existencia de *proles sine matrem,* conocida ésta o desconocida. De modo que, Hamlet, no es más que una descripción. Lo inaceptable es que se le llame falsa, como hace continuamente Bertrand Russell. Tal tipo de designaciones no es que sean anteriores a su eventual verdad o falsedad, sino que por principio escapan a esa prueba. Pero Hegel como autor, no está en el mismo caso. Lo que de él se dice, lo que en definitiva es la filosofía hegeliana, se tiene que confrontar con la realidad y concluir, a la corta o a la larga, si es una verdad o es una mentira, una falsedad. Aunque, como a Hamlet, no pueda señalársele una sustancia personal y realísima que la confirme, esto no quiere decir que esté más acá de la veracidad o del error. A lo que refiere será difícil de señalar, de mostrar o de apuntar con el índice, pero a algo refiere, que no será una cosa, sino un hecho, pero hecho al fin y al cabo.

XXX

Mientras espero a un amigo me pongo a leer las *Investigaciones Filosóficas* de Ludwig Wittgenstein. Al saludarme pregunta:

—"¿Qué estabas haciendo?"

—"Estoy leyendo a *un* filósofo muy interesante."

—"Eso es muy vago e indefinido, ¿qué quieres decir hablando más precisamente?"

Supongamos que he dado una respuesta sincera y que en ese momento estaba leyendo efectivamente a Wittgenstein. Es claro que si respondo como lo he hecho: "estoy leyendo a *un* filósofo", no podía deducir mi amigo que se trataba de Ludwig Wittgenstein. Pero si no dije de quién se trataba en concreto, quizás fue debido a que ese filósofo era desconocido para mi amigo y mencionar su nombre hubiera sido inútil. Podría haber precisado diciendo:

—"Estoy leyendo a un filósofo que no es Bertrand Russell."

Con lo cual no me contradigo, como si con mi frase inicial hubiera querido insinuar que *un* filósofo sólo podía ser Ludwig Wittgenstein, pues en tal caso podría haber exclamado, "el filósofo", como cosa fuera de toda duda que con ello aludía inequívocamente a Wittgenstein. Tampoco habría que interpretar mi sentencia como si por decir a *un* filósofo hubiera excluido precisamente a Bertrand Russell de esa "clase" prestigiosa que es la de los filósofos "muy interesantes".

Lo cierto es que, aunque vaga e imprecisamente, mi amigo quedó informado de lo que estaba yo haciendo en ese momento, aunque nunca haya oído hablar de Ludwig Wittgenstein. En mi proposición: "estoy leyendo a *un* filósofo", no entra ni Wittgenstein, ni Russell, ni ningún otro filósofo en concreto de los que registra la historia de la filosofía. Pero tampoco en el caso de que le hubiera mentido a mi amigo entraría *a fortiori* ninguno de los filósofos registrados en la historia o las crónicas humanas. Si en realidad estaba leyendo una novela y no un ensayo de filosofía, no habría razón alguna para pensar que con mi equívoco aludía a Platón o Aristóteles. No pensaba en ninguno,

habría dicho a *un* filósofo como pude decir a un arqueólogo o a un numismático. Más aún, la proposición: "Estoy leyendo a un filósofo", tendría sentido aunque no existiera ningún filósofo en el mundo. Para que se comprenda mi sentencia es suficiente que mi amigo entienda, no de *quién* hablo, sino *qué* es lo que quiere decir la expresión: "un filósofo". Hay gentes que se pasan la vida hablando mal de los filósofos y que a la vez se precian de no haber abierto nunca un libro de filosofía.

Para dar pues sentido a mi sentencia, "estoy leyendo a un filósofo", basta con que se tenga la idea, el concepto, la imagen si se quiere, de lo que es "un filósofo", sin que sea en modo alguno necesario que se meta en ella a Platón, a Aristóteles, etcétera, a nadie. La proposición no tiene como una de sus partes constituyentes a *un* filósofo, sino sólo al *concepto* de lo que es un filósofo. Si alguien piensa que el filósofo es un señor que "empieza diciendo una trivialidad y termina afirmando dos como conclusión", con tal *concepto* del filósofo puede dar sentido a mi frase.

Y aunque gramaticalmente estas dos oraciones: "estoy leyendo a un filósofo", y "estoy leyendo a Ludwig Wittgenstein", tienen la misma forma, lógicamente se abre entre ellas un abismo. "Un filósofo" es algo irreal, es un concepto, pero Ludwig Wittgenstein fue algo real. En la descripción indefinida: "un filósofo", nos conformamos con forjar un concepto, una representación, una fantasía si se quiere; en la descripción definida: "el filósofo", se alude a un ente real. La proposición "estoy leyendo a Ludwig Wittgenstein" o "a Platón" o "a Hegel", parece explicarse por la proposición, "estoy leyendo a *un* filósofo", esta última funciona como una ecuación cuya incógnita hemos sustituido por un nombre. Pero entiendo la proposición in-

definida únicamente porque conozco previamente el significado de la palabra filósofo y me represento conceptualmente su sentido. Cuando digo *un filósofo* no lo veo, en realidad no es que con estas palabras se describa algo irreal, sino que no se describe nada. "Estoy leyendo a *un filósofo*", tiene sentido, pero aislando del contexto estas dos palabras: "un filósofo", lo pierden, o sea, sólo significan el concepto de filósofo pero no un nombre de filósofo. Si las sustituyo por Dante o por Cervantes, la proposición es falsa. "No estabas leyendo a un filósofo" se me replicará, "pues la verdad de tu sentencia depende de que reemplaces la variable con el nombre correcto de un filósofo y si metes el nombre de un literato tienes que expulsar al concepto por falso".

XXXI

Hemos aludido, en el curso de los primeros capítulos de este ensayo, a la dificultad de hablar de la figura del filósofo, de discursear sobre: "el filósofo". En realidad habría que decir, conforme a lo dicho anteriormente, "un filósofo", más bien que "el filósofo". Cuando se quiere hablar de *un* filósofo estamos en las antípodas de los nombres. Si las descripciones definidas, de que hasta hoy nos hemos ocupado, deparan al sentido común una innumerable serie de dolores de cabeza, con las descripciones indefinidas, el malestar puede subir de punto y convertirse en una verdadera locura.

Por lo general la gente cuando habla de "un filósofo" piensa como los medievales que con ello se alude; *"al filósofo"* por antonomasia, a Aristóteles, y se mece en la ilusión de traficar con un nombre y no con una

descripción. Obsérvese que en este caso, muy consecuentemente se hace comunicar "el filósofo" y la "filosofía", pues cuando se hablaba de Aristóteles se quería con ello mentar también unívoca y nominalmente "la filosofía".

Ya hemos dicho que en las descripciones indefinidas no entra como constituyente del juicio una entidad irreal sino un "concepto". Me basta con saber qué es *un* filósofo para que dé sentido a mi frase: "estoy leyendo a un filósofo". La representación puede ser tan fantástica como la de unicornio o licornio, de modo que estos discursos tan edificantes sobre lo que "debe ser un filósofo", podrían muy bien figurar en la *Zoología Fantástica* de Jorge Luis Borges. A nadie se le puede prohibir que se entregue a estos fantaseos, pero lo que sí hay que pedir es que comprenda su sentido.

En desesperación de causa, el sentido común se balancea entre las descripciones indefinidas y los nombres. Las descripciones definidas son las que lo dejan perplejo. La descripción indefinida, "un filósofo", no sería la descripción de un ente fantástico, no describiría nada, sino que se referiría a la mera "idea" o "concepto" del filósofo.

Si digo: "Me topé con un filósofo", podría preguntárseme justamente extrañado: "¿Qué es eso?", más bien que inquirir: "¿Con quién?" Para una inmensa mayoría de los mortales, "un filósofo" es una cosa tan extraña que muy bien es comprensible que no se hagan ni siquiera una "idea" de qué es eso. En cambio, si digo: "Me encontré con el filósofo del Partido", la pregunta casi obligada de sorpresa es ésta: "¿Con *quién* dices que te topaste?"

Hay una representación intermedia que concreta muy bien el sincretismo doctrinario que opera en estos casos. Se habla del "sabio" o del "ideal", y con ello se

quiere mencionar a un individuo que encarnaría la "idea de la filosofía". En este ente fantástico se pretende hacer que se toquen los extremos del arco: la representación indefinida *un filósofo,* y la concreción más extremada que se logra encarnando tal vaguedad en un hombre de carne y hueso. Así tendríamos, el "concepto" de la filosofía y su realización en algunos o en un individuo, en Aristóteles por ejemplo.

Ya hemos dicho antes que, en la concepción de la filosofía como confesión personal, se puede hacer funcionar también la idea de una "filosofía de la filosofía". Una reflexión sobre la filosofía que no se ocuparía sino de la filosofía, y una concepción de la filosofía como expresión personalísima, no se contraponen sino que se imbrican y sintetizan.

Desde nuestros puntos de vista, este producto híbrido tiene como base haber reunido las "descripciones indefinidas" y los "nombres". En fórmula apretadísima: no hay más que "un filósofo" y ese "soy yo". En la descripción indefinida funciona el concepto de la filosofía y nada más. No se alude con ello a ningún filósofo en concreto. Todo lo que diga sobre "un filósofo" no se le aplica a los filósofos sino al concepto que yo tenga del filósofo. Por otro lado, si la filosofía es una forma de decir mi nombre, de repetirlo, bajo la vestidura de supuestas proposiciones descriptivas sobre el mundo, entonces propiamente no hay "referencias" o "alusiones" sino conocimiento directo de mí mismo. La combinación de un "concepto" del filósofo y de mi propia y privatísima "vividura" produciría un "discurso" a la medida de las apetencias "realistas" de la "raza española". Autobiografía y filosofía quedarían sabiamente sintetizadas en un producto literario. Tal ha sido nuestro "desideratum" y nuestra desgracia.

Nietzsche dedicó buena parte de su vida a construir una imagen del filósofo que expresara, a la vez, la esencia de la filosofía, a hablar de "un filósofo" que fuera la "filosofía". Para entender la descripción indefinida, *un filósofo,* basta con manejar una imagen de la filosofía que coincida con la imagen de *un filósofo.* ¿El nombre?: Federico Nietzsche; ¿la Filosofía?: Federico Nietzsche.

XXXII

¿Cómo construir un sistema filosófico?, ¿qué tipo de proposiciones figurarían en él para hacer justicia a la "esencia" de la filosofía? Por lo que llevamos dicho es fácil adivinar nuestra respuesta: el sistema estaría formado por un tejido de sentencias descriptivas, se compondría exclusivamente de "descripciones definidas". Las "indefinidas" y los "nombres" habría que excluirlos cuidadosamente. Su sentido se parecería al de frases como "el hombre de la máscara de hierro" que nos dirían algo sin poder precisar de quién lo dicen.

La proposición que encierra una descripción definida vendría a ocupar el "término medio justo" entre una sentencia "indefinida" y un "nombre".

Medítese una vez más en la proposición, "Hegel es el autor de la Fenomenología del Espíritu". ¿Se refiere al hombre de carne y hueso que nació en Stuttgart en 1770 y que sus padres le pusieron por "nombre" Jorge Guillermo Federico Hegel? Ya hemos dicho que no. "Hegel" es una descripción y no un "nombre", encuentra su sentido ligado a la descripción "autor de la Fenomenología del Espíritu", y sacado de este contexto es un *flatus vocis.* En la historia de la filosofía figuran los "nombres" de los "autores", pero no los nombres de sus creadores de carne y hueso sino por equí-

voco, por ser sinónimos. Si no se percibe el abismo lógico que hay entre el "nombre" de un autor y el hombre de "verdad", se cometen una serie de paralogismos.

Podría aceptarse una posición intermedia y decir que aunque "Hegel" como descripción figura en la historia de la filosofía, Hegel como nombre figura en la realidad y que de alguna manera se comunican. Es lo que antes hemos dich osobre la "génesis" de las descripciones. En un principio Hegel habría sido un nombre, pero mediando la muerte del "creador" u otras instancias, se habría convertido en la descripción "Hegel". Lo que no se percibe es que el *nombre* remite a un tipo especial de conocimiento que es directo y la *descripción* a otro tipo muy diferente que es el conocimiento indirecto o por alusión. Se pretende "echar un puente" entre los dos.

Todo lo que yo sé de Hegel, lo sé por descripción, por referencia, por testimonio, por alusión. Hegel mismo y sus contemporáneos sabían de Hegel por conocimiento directo. Si la filosofía habla en puras sentencias descriptivas, ¿ello significa que se ocupa sólo de los autores muertos? Desde luego que no. Pero hablando de los vivos lo hace también por alusión y no por conocimiento directo. No hay conocimiento directo en filosofía. La filosofía es un conocimiento a distancia, todo lo mínima que se quiera, pero siempre a distancia, "de lejos y con respeto", como dije antes recordando un proverbio español.

La incomodidad que provoca esta voluntad de "guardar la distancia", es la que ha llevado a postular una filosofía como confesión personal que se empeñaría en disolver las alusiones o referencias, en nombres, que las transformaría en conocimientos directos, que coincidirían con la cosa misma, como dice Bergson de los milagros que hace la intuición.

Sugerir esta condición alejada o mediata del conocimiento filosófico es problema de imágenes. Hablando de la "miopía" o de la "timidez" de los filósofos hemos abonado dos. Pero la lógica nos ofrece con la teoría de las "descripciones definidas" una armazón que ya no habla en imágenes sino que define "en esencia" esa condición del conocimiento filosófico que figurativamente llamamos "a distancia", "de lejos".

Este conocimiento no estaría o sería tan remoto como el que nos procuran las descripciones indefinidas. Un sistema filosófico construido con puros artículos indefinidos estaría a un distancia estelar de la tierra, pero un conocimiento a base de puros nombres, y en el extremo, con puros demostrativos, se pegaría, se embarraría tanto a la realidad que ya no merecería tampoco el título de filosofía. Sería la confesión personal en su forma más lógicamente justificada.

El conocimiento por alusión o por referencia puede acercarse a lo personal sin confundirse con él, y alejarse tan a lo indefinido que corre el peligro de extraviarse en la región de los puros "conceptos". De ahí esa oscilación de la filosofía que la empuja a aproximarse a veces a la sabiduría, y enlazar su destino con el de un individuo, para abandonarlo casi al instante a su propia suerte e irse a coquetear "anónimamente" con las pretensiones de una "filosofía científica". En el extremo de su abstracción, el conocimiento filosófico sería tan exclusivamente alusivo que ya no referiría a nada, pero en el otro extremo, en el de la concreción, se transformaría en el contacto inmediato con la piel del filósofo y adquiriría un nombre intrasferible. El solipsismo y el idealismo son tentaciones que el filósofo tiene que vencer por igual.

XXXIII

Si el lector está convencido por lo que hemos argumentado en estos laberintos de la lógica, le será fácil conceder que hay dos *Hegeles* y no uno. "Hegel" el autor de la Fenomenología, y *Hegel* el hombre de carne y hueso, que se distinguen por su condición lógica: el primero es una descripción definida, el segundo es un nombre propio. "Echar un puente entre los dos" es una operación que nuestra lógica desautoriza.

Pero siempre queda como recurso, dados estos penosos casos de intolerancia, volverse contra el fiscal y en el asunto que nos concierne pretender enmendarle la plana a la mismísima lógica. ¿Por qué no? Después de todo, como dice Ludwig Wittgenstein, no hay razón para seguir soportando que "al pensamiento se le rodee con un *nimbus* como si se tratara de la corona de un santo". Si las conclusiones a que hemos llegado no convencen, "peor para la lógica".

¿Qué podríamos intentar en contra de la lógica? Me parece que, por lo pronto, sería cuerdo contraponer a su rigidez y parálisis, la "movilidad". Kierkegaard celebraba como la hazaña suprema de Hegel haber "inyectado" movimiento en las acartonadas categorías de la lógica. En el pensamiento metafísico las nociones o realidades a que se llega como estación terminal, no se comunican, se quedan aisladas y celosas de su autonomía como si las momificara una rigidez cadavérica. Pero no hay que aceptar nada como últimamente "dado" e inmóvil sino que, insuflándole el espíritu de "lo negativo", corroer su suficiencia y redondeándole las aristas obligarlo a que se comunique con nociones opuestas. Así, entre "nombre" y "descripción", una lógica dialéctica se pondría a la tarea de disolverlas, procuraría que se transformaran una en

la otra por un proceso "interior". Si nos fuera lícito hablar de una "lógica genética", nombre y descripciones figurarían en ella como concepciones que se transmutan, como "momentos" de un desarrollo. La empresa no nos viene de nuevo, pues al comentar la teoría de los nombres de Bertrand Russell, citamos la interpretación "macabra" del profesor Urmson. Las descripciones serían el rastro que dejan los nombres al morir, su esqueleto, por decirlo así. Serían de la misma índole pero bajo dos estados, los nombres, lo vivo, las descripciones, lo muerto. Lo cual podría fundamentarse en el lenguaje del sentido común con toda sencillez. Hasta antes de morir Hegel habría sido un individuo *completo* y no una descripción *incompleta,* muerto necesitaría de un nuevo tipo de conocimiento, el puramente alusivo. No nos quedaría sino hablar de él por referencia. Habría una continuidad entre lo que fue primero realidad conocida directamente, y después, realidad conocida por alusiones, más aún: se trataría de la misma realidad salvo que vista desde dos puntos de vista distintos, pues el "tercer hombre", Hegel, como sujeto del conocimiento directo y del indirecto, "viviría siempre". A él se referirían nuestras descripciones y al mismo se habría referido a él nuestro conocimiento directo de Hegel en persona y el de sus contemporáneos.

Más que movilidad alguien nos dirá que lo que aquí hemos entrometido es la teoría del movimiento de Aristóteles. En todo movimiento hay un punto de partida, un *terminus a quo* y un *terminus ad quem* o punto de llegada, pero además un sujeto. El Hegel de los contemporáneos y para sí mismo, conocido por conocimiento directo, se contrapondría al "Hegel" como "autor", conocido por puras referencias, y los dos extremos o contrarios se dirían del "tercer Hegel", del

que se predicarían unas veces las alusiones y otras las familiaridades. Con esta reforma no tendríamos ya, como quisiera G. E. Moore, dos Hegeles sino tres. El Hegel vivo, el Hegel muerto y el Hegel eterno.

Pero esta interpretación dejaría insatisfecho a nuestro adversario de la lógica, pues lo que quiere no es una tercera instancia frente a la cual los "nombres" y las "descripciones" no serían más que atributos de una sustancia inmodificable, sino que lo que propugna es la movilidad, el tránsito del nombre a la descripción, la continuidad entre el Hegel cristiano y el "Hegel" autor. Lo que pretende es asistir al espectáculo de una transformación del nombre en descripción, y a la inversa.

Cuando se llama a la teoría de las "descripciones definidas" una teoría lógica, no por ello hay que olvidar que ha tenido una historia que no es de índole lógica. Hay teorías lógicas que luego han pretendido ser justificadas por una "teoría del conocimiento" *ad hoc.* En Bertrand Russell la teoría que aquí hemos presentado como puramente lógica, tiene por el contrario su *prehistoria* epistemológica, y aquí, en los terrenos de esta "disciplina" que Ludwig Wittgenstein, llamaba maliciosamente, "la psicología de la filosofía", se verá operar esta génesis dialéctica que echa el puente entre los nombres y las descripciones. Ya en su libertad, la lógica no quiere acordarse de esos incidentes tortuosos por los que llegó al divorcio de "nombres" y "descripciones", pero ante un fiscal o abogado vale la pena recordar la historia de sus relaciones antes de plantearse el divorcio.

XXXIV

En una sentencia retórica y absurda de su *Introducción a la Filosofía Matemática,* Bertrand Russell se

lanza a perorar que "la lógica es la puericia de la matemática y la matemática la madurez de la lógica". En este arranque "demagógico" se olvidaba redondamente de lo que en otros textos había definido más inteligentemente. La lógica matemática se ha propuesto "reducir" la matemática a sus elementos lógicos, ha intentado probar que efectivamente es una ciencia "lógica". La madurez de la matemática consistiría más bien en volverse lógica y no en abandonarse a intuiciones y corazonadas, que las abrigaba, y muchas, contra lo que supone el profano.

La teoría de las descripciones se nos ofrece como un producto de madurez, pero si rastreamos sus orígenes encontraremos que abundaba en presunciones metafísicas y hasta místicas. Bertrand Russell se precia muchas veces de poseer un sentido realista y nos quiere convencer de que su papel como lógico es el de un implacable "deductivo" que no deja resquicio a especulaciones metafísicas. Es quizá ocioso recordar al lector que estas borracheras de precisión lógica terminan casi siempre en lamentables "crudas", y Bertrand Russell, como Edmundo Husserl, ha podido declarar al final de su jornada: "el sueño de la filosofía como ciencia rigurosa ya ha sido soñado". Veremos después en qué sentido hay que entender esta declaración. Anticiparemos nada más sus contornos generales.

¿Qué pensaría el lector de este ensayo si el autor confesara de súbito que personalmente no está convencido por las razones que tan penosamente se ha dado a elucubrar? "¡Para qué, diría, haber urdido tanta sutilidad!" Un psicoanalista añadiría que todo entonces ha sido una "racionalización" que disimula convicciones irracionales en contrario. La lógica no es la que llevaría al autor a sostener estas ideas, sino que otras instancias, más poderosas que el razonamiento,

serían la verdadera causa de sus opiniones. Todo habría sido una estéril tarea de convencerse mediante la lógica de ideas en que no se cree firmemente y que, son la otra cara de las que aquí se sostienen. Se habría intentado "cuartear" ciertas convicciones en que vitalmente no se "está", pero de las que uno no conseguiría desprenderse, "aun después de haber demostrado que son lógicamente absurdas".

Bertrand Russell se llama algunas veces un "escéptico insincero" y se compara, en ademán de excusa y de apoyo, con David Hume. Con la lógica por delante se lanza a desbaratar implacablemente muchas opiniones, pero después de terminado el juego, como los muñequitos de plomo, vuelve a caer parado en creencias que son las del sentido común. Es cierto que añade a continuación, también a manera de excusa, que a un filósofo de su estirpe no hay que tomarlo en serio sino cuando habla de cosas puramente abstractas, con lo cual nos previene de que una conversión o infidelidad que lo acercara a "la fe de sus padres", debe ser descartada como "chochería", recomendándonos atenernos, exclusivamente, a lo que dice como lógico. "De Spinoza se puede aprender quizás a vivir, pero con Leibniz se aprende a pensar".

"No hagan caso de mi propia historia", parece decirnos Bertrand Russell. La teoría de las descripciones surgió de corazonadas difícilmente justificables en sus comienzos por razones de lógica, pero ha conquistado una formulación que no debe nada a la historia, que se "para sola", sin el apoyo de una psicología o de una confesión personal.

Hemos recordado antes una maliciosa afirmación de Ludwig Wittgenstein: "la teoría del conocimiento es la psicología de la filosofía". Lo cual es rigurosamente cierto hasta nuestros mismísimos días. Kant

empezó criticando la "psicología racional", pero para sustituirla por una "psicología" de su propia hechura o invención. La "antropología filosófica", que hoy se estila, es también uno de esos recursos de mala fe que los filósofos contraponen a la "antropología física" o al "psicoanálisis", para no dejarse arrebatar la plaza.

Sin consultar los libros de psicología el filósofo diserta doctamente sobre el conocimiento y sus clases. Construye de pies a cabeza una imagen del "aparato psíquico" que es capaz de dar cuenta del funcionamiento de "actividades" humanas que le interesa postular como reales. Así acontece con Bertrand Russell. En el origen de su teoría de las descripciones hay una psicología que desaprobaría en su madurez lógica. Pero no perderemos nada con seguir los pasos de la génesis de su teoría.

En algunos capítulos anteriores hemos echado mano ya sin advertirlo, de esta "psicología". Por lo pronto recuérdese: hay dos *facultades* humanas, el conocimiento directo y el indirecto. No son designaciones puramente lógicas, como "nombre" y "descripciones", sino que se trata o se trataba en Russell, de funciones casi biológicas: una sensorial y la otra intelectual.

XXXV

Si nos decidimos a descender al reino de las hipótesis hay que contar con que se pueden hacer de toda clase y que ninguna de ellas es privilegiada.

Cuando distinguimos entre "nombres" y "descripciones", el resultado convendría tomarlo como puramente lingüístico. Por un lado habría expresiones de "nombres" y de individuos, y por otro "descripciones" o expresiones que se referirían a las cosas alusiva o indirectamente, por referencia. Un discurso de filosofía

estaría tramado por estas formas gramaticales que nos permiten hablar de los objetos "a distancia", mientras que excluiría cuidadosamente maneras "directas" de "tocar" las cosas. Si decimos Hegel, y con ello entendemos el nombre propio, la palabra tendría el sentido de estar junto a la cosa misma, sería su designación privatísima y personal, pero si decimos "Hegel" queriendo aludir con ello "al autor de la Fenomenología del Espíritu", entonces nos mantenemos alejados. Se trataría en "esencia" de dos *façons de parler,* nada más. El filósofo recomendaría su ensayo al lector advirtiendo expresamente que todo cuanto va a decir lo debe tomar como "aproximaciones", como entrevistas con el universo desde lejos. El personaje de que se trataría en el ensayo estaría aludido o descrito, pero nunca *"touché";* en la filosofía estaría prohibido alargar la mano y "manosearlo", o sea, como dice la Academia, "tentarlo o tocarlo repetidamente, a veces ajándolo o desluciéndolo".

Esta condición meramente "aproximativa" del habla filosófica, concuerda muy bien con la idea que se tiene del filósofo como un hombre que, "sentado en un sillón", se pone a monologar sobre el universo. Obviamente que desde un sillón no se puede tener mucha familiaridad, por contacto, con el mundo.

Sufrimos de una tendencia incoercible a convertir lo que es una manera de hablar en una forma de ser o de conocer. La distancia se interpreta por algunos de una manera espacial, por otros como defecto o falta de arrojo para echarse a tocar las cosas, y, finalmente, por la mayoría de los filósofos, como dos clases de conocimiento que en principio podrían ser explicadas sin fijarse mucho en la subestructura lingüística que las plasma en su verdadero sentido.

Las descripciones habrían destacado en la gran tela lingüística una región de suma importancia. Cabría entregarse a una tarea analítica que reuniera todas las formas que existen, operando en un lenguaje vivo, de referirse a las cosas por mera alusión, por "acción a distancia".

En el caso de la filosofía, o si se quiere, de la historia de la filosofía, todo nuestro lenguaje sería descriptivo. Salvo, como hemos dicho antes, que algún lunático nos propusiera en serio practicar "el espiritismo" para cancelar el conocimiento indirecto de los filósofos, dejándolos hablar por su propia boca y no por alusiones.

El filósofo que concibe a la filosofía como confesión personal no se conforma con estas maneras alejadas de aludir a las cosas y echa mano de los "nombres". En la región de las familiaridades se procura expresiones que ya no aluden, sino que tocan los objetos. Si pudiera montar un discurso con ellas nos daría una "biografía" o una "autobiografía". En otra parte hemos dicho que la filosofía se "estiliza frecuentemente a la manera autobiográfica", es decir, se permite el empleo de giros idiomáticos que nos procuran la sensación inequívoca de "estar con las cosas mismas", más aún, "de estar dentro de ellas", de coincidir o identificarse con ellas. El filósofo de la intuición alude con tal palabra a ese manojo de modos de hablar que nos comunicarían con las "cosas por su nombre".

Cuando se habla como acabamos de hacerlo, nos parece que el asunto está mal visto. Nos echamos a investigar *la facultad* que reparte a las palabras en dos grupos. La tradición conoce el problema distinguiendo, la "intuición", de la facultad de los "conceptos". Conocer por conceptos le parece justamente lo que hemos llamado conocer por "descripciones". Hay un

conocimiento, se dice, por "notas generales", por alusiones universales, pero hay un conocimiento intuitivo que penetra en la cosa, en su mismidad y meollo.

Dada esta tendencia es comprensible que no se quiera hablar de "Hegel", entre comillas, o sea del autor, sino de Hegel, sin comillas, con lo cual se toca al "hombre de carne y hueso". Un lenguaje de puros nombres embebería en la "realidad" nuestro conocimiento. El otro lo echaría a volar a una fantasmal distancia.

XXXVI

Si Bertrand Russell leyera mi ensayo, probablemente lo rechazaría por defender un punto de vista muy poco realista. En efecto, ¿qué hemos pretendido sostener?: que existe una entidad fantasmal llamada "Hegel" a la que se refieren las historias de la filosofía y que cuando el sentido común habla de *Hegel* confunde lamentablemente un "nombre" con una "descripción". Pero ¿cómo se puede propugnar en serio la existencia de un ente al que aludiríamos cuando hablamos de "Hegel" sin darse cuenta que con ello estamos refutando lo que establecimos a propósito de ese otro fantasma que es "el hombre llamado Hamlet"? En realidad no habría ninguna diferencia ontológica entre "Hegel" y "Hamlet". De ambos tendría sentido hablar en frases descriptivas, pero pretender encontrarles una "realidad" que les correspondiera, es totalmente descabellado. El sentido común distingue a "Hamlet" de Hegel justamente por aludir a una persona de carne y hueso tratándose del segundo de estos "nombres", pero nosotros que descartamos a este Hegel del juego, ¿cómo probar que el nuestro tiene más consistencia que "Hamlet"? Ya lo hemos dicho antes: todo parece lle-

varnos a la idea de que el conocimiento por referencia, o indirecto, es idéntico a la construcción de una ficción literaria, a la plasmación de un personaje fantástico. Y obviamente tales entidades no existen en el mundo real.

Recordemos lo que antes decíamos de las descripciones indefinidas. Si alguien nos dice que se ha topado con un unicornio, no nos da por pensar que efectivamente vio o tocó a este engendro literario. Para entender lo que nos dice basta con tener una idea de lo que es un unicornio, es decir, la figura de un caballo que lleva en mitad de la frente un cuerno recto, pero entender lo que nos dice no equivale a "verificar" que efectivamente se "topó" con ese caballo mitológico. Lo que se dice "topar" o "tocar" o "acariciar" un animal de esa naturaleza no es posible, no es hacedero, no es creíble. Diremos que nos sugiere o nos habla "como si hubiera tocado a un animal así", aunque sabemos que es contradictorio con el tacto, que nunca se pondrá al alcance de sus caricias "físicas", un ente de esa naturaleza. Aceptaríamos que nos dijera: "soñé con un unicornio", "me vi en la imaginación cargando a un unicornio", "en mi poesía se trata de un unicornio y de una princesa", pero no que por percepción alguien pretendiera decidir el color de ese animal. Por eso decíamos que en las descripciones indefinidas realmente no se alude a nada, no se describe nada preciso. Al encerrar en las frases descriptivas a estos entes fantásticos se les procura el único medio de "vida" en que pueden respirar. No andaban volando por el universo y la descripción les echó la red, sino que todos esos entes fantásticos son miembros o partes de las sentencias descriptivas, y no subsisten fuera de ellas. Piénsese por un momento en los llamados términos lógicos: "y", "o", "en consecuencia", "no"; estos símbolos tienen

su sentido conectando las proposiciones, pero fuera de ellas no son nada. No hay en la realidad la "o", el "no". Se podrá decir que algunas experiencias nos sugieren su significación, por ejemplo, que alguien me niegue dinero me sugiere muy elocuentemente lo que es un "no", o que alguien me acepte, me hace pensar muy convincentemente en el sentido de "un sí", o una duda, me deja entrever lo que es el lógico *"ou bien... ou bien"*. Pero sería insensato afirmar que andan por el mundo el "no" o el "y", 'realidades" a que tendría que ajustarse nuestro discurso sobre las constantes lógicas para ser verdadero.

Estas dos proposiciones:

"Hamlet, el príncipe de Dinamarca" y

"Hegel, el autor de la Fenomenología", serían absolutamente equivalentes, y dejarían de serlo en el momento en que, con el sentido común, metiera de trasmano en vez de "Hegel", descripción, el nombre *Hegel,* aplicable a un individuo de carne y hueso.

Pero como *Hegel* hace mucho que murió ¿qué hacer? En este punto entra la metafísica del sentido común sosteniendo una especie de continuidad misteriosa entre lo que fue y ya no es más. Todas las alusiones se refieren al fin de cuentas al hombre de carne y hueso. Pero como de éste ya no queda la carne y ni siquiera los huesos, la operación asume caracteres místicos. No se acepta que las descripciones que se refieren a *Hegel* han perdido para siempre su sujeto, que flotan en el aire como humo sin chimenea, y que se procura, de alguna manera, reconducirlas a una fuente carnal, por lo menos a las reliquias que han quedado de Hegel, sus manuscritos, sus vestidos, o qué se yo, sus pinturas, algo, en fin, que embeba ese humo de las referencias y las clave en la tierra, aunque sea en su tumba o en la lápida que la orna.

XXXVII

Cuando en la teoría de las descripciones se dice que las definidas remiten, a la postre, a una constante que las satisface, todavía queda por decidir si esa constante es siempre un ser de carne y hueso. Pero si combinamos esta operación de búsqueda del sujeto, con la convicción realista de que la lógica tiene que aceptar lo que el sentido común entiende por realidades, entonces casi automáticamente se interpreta que el portador misterioso a que aluden las referencias tendrá que ser un ente de carne y hueso.

Es cierto que en este punto Bertrand Russell se muestra vacilante. Por un lado multiplica las instancias en que dar con el sujeto a que aluden es casi imposible, pero por otro sugiere una traducción de las descripciones que conduce de trasmano a una y única persona. Pues de otra manera ¿por qué llamar definidas a las descripciones? Con un criterio puramente gramatical uno se limitaría a afirmar, "porque a ciertas expresiones las introduce el lenguaje cotidiano con el artículo indefinido "un" o "uno" y a las otras con el definido "el" o "la". Si la realidad lingüística es a lo que hay que atenerse a la postre, para no abandonarse a hipótesis muy aventuradas y hasta místicas, tendríamos que conformarnos con esta distinción de hecho y ya no buscarle, como se dice vulgarmente, "tres pies al gato".

Las descripciones definidas han sido caracterizadas como funciones proposicionales más bien que como proposiciones individuales o singulares. Se parecen, decíamos, a una ecuación o a una línea de crucigrama, que hay que despejar introduciendo el número correcto o el nombre justo. Pero esta operación de sustitución no es quizás lo que importa, pues ya hemos

dicho que con estas "traducciones", o bien se llega a otra descripción que sustituye a la primera, o bien a un "nombre" que no traduce la proposición sino que la suplanta por algo que le es heterogéneo. Las descripciones parecen vivir en esta tensión incancelable entre pesquisas que intentan disolverlas en otras descripciones, con las que empezaría otra vez la danza de la pesquisa, o en "nombres" que la anularían por inútiles. Es difícil aceptar que su interpretación correcta es lisa y llanamente hablar de las cosas por referencia, a distancia, y que esto no es un defecto sino una manera tan legítima de hablar como un discurso formado con puros nombres propios. Pero como la otra mitad de nuestro universo lingüístico está ahí a manera de un poderoso imán que atrae a las descripciones hacia su campo, no mantenemos el equilibrio y caemos en la tentación de "traducirlas" a términos *más concretos.* A la filosofía la arrastra el filósofo hacia su propio terreno biográfico y resulta difícil sustraerse a esta fuerza de gravedad que la impregna en la tierra.

La "constante" que satisface a una descripción definida como ésta: "el autor de la Fenomenología", es "Hegel", no es una "constante" tan "constante" como quisiera el sentido común, no es un individuo de carne y hueso, sino otra "descripción"; el "Hegel" que figura con esta designación en las historias de la filosofía; es el "momento de la individualidad" de que hablaba Benedetto Croce y de que no podemos prescindir, que nos permite hablar de "la filosofía como Hegel" y de "Hegel como la filosofía", pero este "momento de la individualidad" no es el "hombre de carne y hueso". Entonces, y volvemos al punto de partida de nuestra perplejidad, ese "Hegel" es pariente, es hermano ontológico de "Hamlet". Fuera de

los individuos no hay más que "unicornios", conque, nuestro "Hegel" es un unicornio.

Metidos al terreno de las hipótesis podríamos postular una teoría de los grados de realidad: *Hegel* se contaría entre los entes efectivamente reales, sería mejor dicho el "ente realísimo", aunque con el defecto de que se nos murió, y por tanto ahora nos plantea perplejidades en cuanto a su estatuto de realidad o piso de la escalera del ser en que ya muerto podríamos dar con él. En cambio, "Hegel", el autor de la Fenomenología que sigue viviendo en las crónicas o historias humanas, tendría un "grado menor de realidad", se nos habría vuelta raquítico y habría perdido peso, por ello casi sería un fantasma transparente como "Hamlet". Finalmente, este último no sería ya real, no lo habría sido nunca.

Podría sostenerse también que el ser es una noción "analógica" que no se dice de la misma manera de los los seres. De uno de ellos, central, se predica todo su peso, de los demás, por referencia a él *Hegel* de carne y hueso sería el "analogado principal", "Hegel" el autor, un analogado secundario y evanescente. Pero estas maneras de hablar no hacen más que repetir, con arcaísmos sacados de la tradición, lo que antes dijimos: expresiones que hablan de cerca y expresiones que hablan de lejos.

XXXVIII

Si decimos que la descripción indefinida: "un filósofo", alude muy imprecisa, muy vagamente pero alude al fin de cuentas a "el filósofo", que esta descripción definida remite, a su vez ya menos vagamente, acompañada por ejemplo de la precisión "al filósofo que escribió las *Investigaciones Filosóficas*", a "Lud-

wig Wittgenstein", de quien por descripción nos cuentan sus biógrafos muchas cosas interesantes, y finalmente que tal era el nombre de *ese* señor que conocieron sus amigos y discípulos y que se conocía a sí mismo —aunque a veces dudara de que hubiera tal clase de saber—, coincidiendo consigo mismo, habríamos recorrido todo el periplo que lleva al sentido común a embeber las descripciones en el nombre y dejarlas pegadas ahí. La metafísica natural ama estos vuelos en picada que, desde lo abstracto, se clavan en lo concreto siempre con tan mala suerte que al tocar el suelo se estrellan, declarando, antes de enmudecer definitivamente, que la realidad es inefable.

El filósofo de la confesión personal practica también estas inmersiones, pero se queda en el umbral del silencio, y saltando del aparato antes de despedazarse, pretende transmitirnos un conocimiento por contacto, por familiaridad, una intuición proximísima, que sería prácticamente equivalente a la emisión, al destello hermético de un "nombre", y no a la lejanía de una descripción.

Hay juicios en que el sujeto es una parte constituyente de la sentencia respectiva. Representémonos por un momento esta escena: *Hegel* leyendo su "Fenomenología del Espíritu", y pronunciando por lo bajo: "yo soy el autor de la Fenomenología". En este caso, *Hegel,* por decirlo así, ha saltado al juicio y se ha convertido en uno de sus ingredientes. Podría uno imaginar que en una tela en que estuviera estampada la obra de que es autor se hiciera un agujero y por él asomara *Hegel* su propia cabezota. En la portada de una edición moderna que tengo a la vista así se ha concebido la situación, pero por desgracia han colocado una pintura de *Hegel* y no su propia cabeza. En los anuncios animados, los autores colaboran como to-

dos saben, con su propia facticidad a la propaganda de sus libros. El juicio pronunciado por el propio *Hegel* tendría una condición única, pues se habría operado, al parecer, físicamente la identidad entre el autor y el hombre de carne y hueso, que en nuestro ensayo hemos puesto tantas veces en duda.

Supongamos ahora que uno de los amigos de Hegel pronuncia el mismo juicio: "Hegel es el autor de la Fenomenología". En este caso ya no aporta Hegel su facticidad personal, la masa de su cabeza, pero el amigo que así juzga lo ha conocido personalmente, no por alusiones o referencias, sino que se lo ha topado en la calle y ha comido con él. El "sujeto" no es una parte constituyente de la sentencia, pero el *Hegel* de que habla este amigo ha sido conocido directamente. Finalmente, coloquémonos en la situación de hombres que no conocieron a Hegel personalmente y que pronuncian el mismo juicio anteriormente citado: "Hegel es el autor de la Fenomenología". Obviamente el sujeto no es el propio *Hegel,* pero tampoco un *Hegel* "tocado" directamente por sus amigos, el "Hegel" de que aquí se habla lo conocemos por pura referencia.

Cuando en la fenomenología de Husserl se define la intencionalidad de la conciencia, se quiere decir con ello que no estamos encerrados en nuestra intimidad sino abiertos a las cosas, a su lado, con ellas. Esta condición originaria de apertura habría sido mistificada por los "empiristas" que se plantearían el extraño y artificial problema de cómo es posible salir de mi isla o de mi celda para colocarme al lado de las cosas, ante ellas. Lo primario sería mi contacto con las cosas, lo secundario o enfermizo, la penosa dificultad de salir de mí mismo para restablecer la relación primitiva de proximidad y cercanía. Las "descripciones" serían síntomas de esta "enfermedad". En

vez de hablar directamente y llamar pan al pan y vino al vino, me daría por decir, "el producto del trigo" o "el zumo de la vid", sin poder restablecer nunca más esa primigenia "contactación" con las cosas que es llamarlas "por su nombre". Las descripciones serían nombres rebuscados, por enfermedad, por delirio. Ya hemos explicado que así interpreta el sentido común tales expresiones. Habríamos sido expulsados del paraíso terrenal de los "nombres" y tendríamos que conformarnos con "describir". Adán dio nombre a los animales, no descripciones. Cuando Platón habla de las "copias" y de los "remedos" que son las cosas sensibles, podríamos también decir: son descripciones y no nombres, nombres serían las "ideas" y sólo ellas. De ahí la nostalgia, el amago de los nombres perdidos y las pesquisas, el echarse tras de ellos.

En todo juicio filosófico, para ser realista, tendría en un momento dado que asomar físicamente la cabeza del "autor". Nietzsche lo decía graciosa e irreverentemente: En toda filosofía hay un punto en que las "convicciones" del filósofo, suben al primer plano del escenario, o para repetirlo con palabras de un antiguo *Mysterium:*

"adventavit asinus
pulcher et fortissimus."

XXXIX

Si alguien oye pronunciar el juicio: "Sócrates es el filósofo que bebió la cicuta", y le explican que el "sujeto" de quien esto se dice es "Sócrates", podría pensar, si tuviera fuertes convicciones realistas, que la verdad pictórica de esta aserción quedaría muy bien representada en una de esas composiciones o monta-

jes fotográficos en que se vería al mismísimo Sócrates inclinando la cabeza para beber una copa de cicuta. Para quien, en cambio, ya ha tramontado el "realismo", la interpretación le parecería burda. No se trataría del "sujeto" de carne y hueso, sino que por "sujeto" entenderíamos una función dentro del juicio, aunque no la presencia personal del aludido. Y, sin embargo, quien se bebió la cicuta y se murió con ello no fue la "función sujeto" sino Sócrates, de modo que esta versión incruenta no acabaría de convencer. Sea, se dirá, no se trata de representar el triste fin de un ente imaginario, sino el de Sócrates en persona, pero al enunciarlo se le aludiría a distancia, desde lejos, y no sería en manera alguna indispensable que cada vez que se pronunciara ese juicio sobre su persona hiciera su aparición de carne y hueso. Nos conformamos con aludir a él, pero llegado el caso, el último de los asertos tendría que representarse o escenificarse de cuerpo presente, sin referencias, con la persona misma como "sujeto". De lo contrario todas las alusiones flotarían en el aire. En un momento dado, lo que llamamos "función sujeto", dentro de una sentencia, tiene que ser concebido como "algo físico".

Todas las alusiones sobre "Hegel" remiten pues a Hegel de carne y hueso. ¿Qué pasaba en el ejemplo que dimos del "Hamlet"? Todas las descripciones remiten, a la postre, a un ruido, "Hamlet", al que se enlazan los significados de "hombre" y "nombre", suscitándose por ello emociones que son las que componen nuestro deleite y aprecio de la obra. No avanzamos nada con saltar, en desesperación de causa, de "Hamlet" a Shakespeare, pues no decimos que nuestras emociones se suscitan al oír el ruido Shakespeare, y enlazarle los significados de "hombre" y "nombre" ."Esto también puede suceder", se replicará, pero las emo-

ciones no son las del "Hamlet", son otras, y aquí discutimos las que nos despierta "Hamlet", no Shakespeare. En este ejemplo se ve muy claramente la gran ventaja de que la "obra" no lleve el nombre de su "creador". Cuando hablamos de las "emociones" que nos despierta la lectura de la Fenomenología del Espíritu —pues también las suscita aunque parezca extraño—, por la homonimia de su autor "Hegel" con su creador *Hegel,* interpretamos la situación como si quien nos las despertara fuera *Hegel* y no "Hegel". Pero en verdad ese hombre era poco emocionante, se puede asegurar, mientras que "Hegel" entretiene más que una buena novela policíaca. El "sujeto" pues de nuestras referencias o alusiones es "Hegel" y no Hegel. "Pero ¿qué puede usted encontrar de emocionante en el ruido "Hegel"?", me dirá el positivista. Voy a contarle una anécdota en apoyo de mi escepticismo: Si han asistido a la conferencia de un filósofo francés, estoy seguro que muchas personas no familiarizadas con la fonética, y manera especial que tienen los franceses de pronunciar los nombres extranjeros, se pasarán su buen tiempo antes de adivinar que cuando ese profesor, habla de *"eguél"* alude a "Hegel". La referencia al hombre de carne y hueso es aquí tan remota, tan tenue, que muchos desesperarán con razón de llamarla ni siquiera una descripción indefinida, pues esto es más abstracto y fantasmal que hablar de "un filósofo". Piénsese que lo que fue una vida humana con toda la concreción de sus nervios y tendones ha venido a parar en ese extraño ruido *"eguél".* ¿Es concebible que sobre tan tenue facticidad se quiera montar un edificio del sentido como es la Fenomenología del Espíritu?

En realidad, replicaría, hemos pasado de un extremo a otro de los absurdos. Si para entender que "Só-

crates bebió la cicuta", un "presocrático" materialista haría asomar la cabeza de Sócrates, y con ayuda de nuestros actuales montajes fotográficos le acercaría una copa de ese veneno, para un positivista todo el significado de "Hegel" estaría edificado sobre un ruido tan inidentificable como *"eguél"*, lo cual realmente es muy poco verosímil.

Pero cuando la lógica habla del "sujeto", ¿a qué alude? Si no es al hombre de cuerpo presente o a un ruido equívoco, ¿a qué se refiere? El sentido común, aunque disimulada o inexplícitamente, sostiene que de alguna manera se alude al de carne y hueso, aunque tiene que conceder a regañadientes que ni un pelo de esa persona se mete realmente en el juicio. Con lo cual acepta sin advertirlo quizá el conocimiento puramente referencial. El positivista en cambio es en este caso "más papista que el Papa". El sujeto en definitiva tiene que estar en el "ruido". Hamlet es un fantasma, de acuerdo, pero en todo caso hace "ruido". Lo cual está de acuerdo con lo que la tradición afirma de casi todos los fantasmas.

XL

Si nos acercamos al lenguaje sin acarrear doctrinas epistemológicas o metafísicas, tendríamos que conformarnos con registrar el hecho de que una gran cantidad de expresiones las introducimos con el artículo "definido", "el", y que para otros usos echamos mano de los "nombres". A partir de este hecho podemos construir teorías y hasta sistemas. Pero el análisis de lo que este hecho realiza en nuestro lenguaje es otro problema. Otro método filosófico, podría añadirse.

"Hegel", en el uso lingüístico que hacemos de esta palabra en la historia de la filosofía, no es "nombre" sino "descripción". Gramaticalmente se usa como el nombre *Hegel,* son homínimos, pero en la teoría no es así. Por "Hegel" entendemos al "autor de la Fenomenología", no podríamos en cambio emplear el nombre *Hegel* pues nos obligaría en los usos a prescindir de las descripciones y a suponer que tenemos un conocimiento intuitivo, como lo tuvo el mismo *Hegel* de sí mismo. La filosofía no pretende, ni siquiera como un ideal inalcanzable, coincidir con ese conocimiento de sí mismo que tenía Hegel. Tampoco sería justo afirmar que el ideal consistiría en procurarse un conocimiento que se cubriría con el conocimiento directo que tuvieron de *Hegel* sus contemporáneos, los hombres que lo trataron y a quienes les fue familiar. La filosofía se "conforma" con un conocimiento indirecto o por referencia que no se identifica ni con *Hegel* mismo como se veía por dentro, ni con *Hegel* como lo veían desde fuera sus coetáneos. El término a que convergen las alusiones o referencias no es, podría también decirse, un foco unívocamente determinado que no sería otro sino el *Hegel* de carne y hueso. Si se hace introducir una *decisión* doctrinaria, ese foco se precisará en tal sentido unívoco, pero sin esta "decisión" la lógica no nos autoriza a definirlo como tal. Las descripciones andan siempre "desafocadas", errantes, se regulan, ya lo hemos dicho, conforme a juicios como éste: "quien obtenga la mayoría de votos será elegido", pero no pueden definir con una exactitud nominal inequívoca de *quien* se dicen. Las descripciones definidas parece que precisan una alusión determinadísima, la referencia a un "nombre", pero este nombre a su vez se convierte en una descripción o, ya en una pendiente metafísica, se puede discutir si los "nombres" corres-

ponden a hombres de carne y hueso, o a otra realidad más definida que sólo acuñaría, lingüísticamente el demostrativo: *este* y no el nombre.

El problema difícil de ventilar consiste en la equiparación de la construcción puramente descriptiva "Hamlet" y la construcción, también puramente descriptiva, que designamos como "Hegel". La única solución parece consistir en subrayar que en el caso de "Hegel" como construcción descriptiva se olvida que fue también un nombre o una "realidad". Para confrontar lo que describimos de "Hamlet" con un *Hamlet* real nos falta éste, de modo que todo se queda en las descripciones sin sujeto a que adecuarlas para decidir si son o no "verdad". Pero podríamos confrontar lo que sabemos de "Hegel" con *Hegel*. ¿A qué Hegel se alude en este caso? ¿A *Hegel* tal y como se conocía directamente a sí mismo, a *Hegel* como lo conocieron directamente sus amigos? Ya hemos dicho que esto es ambiguo, o en todo caso, que depende de una decisión que no se justifica con razones lógicas. ¿Quién es pues ese *Hegel* con el que podríamos confrontar nuestros juicios para saber si son verdaderos, quién es ese *Hegel* a que alude todo nuestro conocimiento descriptivo, nuestras referencias que se quedan a distancia? ¿Si la filosofía pudiera suprimir teóricamente las distancias, y no decidir por un acto arbitrario y de tipo práctico más que teórico, a quién aludiría, con quién toparía?

¿De quién es la filosofía?, ¿a quién corresponde? Cualquiera que sea la respuesta metafísica a este problema, el lógico realista nos diría de antemano que ese sujeto no existe. "Mi nombre no te diría nada", dice un sabio proverbio español. Nada ganamos con la búsqueda del *quién* de la filosofía. Lo que importa es verificarla, confrontar con la realidad su sentido sin di-

rigir piadosamente y de reojo una mirada al "sujeto". Como discurso coherente la filosofía me dice algo, nos dice algo. Es un sistema de comunicación y de comprensión.

Es difícil "aflojar" la convicción muy arraigada de que un sistema filosófico daría "expresión" a mi propia persona, a mi pueblo, a mi "raza", a mi carácter o a mi ser. Al levantarse un sistema parece que estamos construyendo "charadas" o acertijos que disimulan ante los demás el sujeto que lo edifica. La filosofía retornaría al propio creador, como si en este su camino de regreso, como el de un "boomerang", residiera todo su "chiste". Pero en realidad se nos escapa y nunca vuelve a su punto de partida. Más que un discurso de "expresión", la filosofía es un recurso de "expansión", que adquiere su sentido conforme más y más pierde significación el sujeto de que partió. En el extremo de su trayectoria toda filosofía es "anónima".

XLI

Después de haber alcanzado su "clímax", nuestro ensayo puede descender apaciblemente hacia su desenlace. Queremos terminarlo en un tono conciliador, concediendo al sentido común que los problemas filosóficos no son más que "enredos" de palabras.

Nos habíamos confesado perplejos en un punto crucial de la investigación. Por más vueltas que le dábamos al problema no acababa ni de resolverse, ni de disolverse. ¿En qué se distingue, tal era nuestro "calambre mental", "Hegel" de "Hamlet"? *Prima facie,* son dos "nombres", pero en verdad ambos son "descripciones". ¿Qué signo interno podría decidir que en un caso se trata de un ente totalmente imaginario y en el otro de un ser que fue por lo menos real du-

rante ciertos años? La solución estaba a la mano y no la habríamos visto: en el primer caso, en el de "Hamlet", se trata de pies a cabeza, y siempre, de una descripción. Nunca se aplica realmente como nombre. Pero en el caso de "Hegel" y *Hegel* hay una dualidad incancelable de usos ambiguos, unas veces es un nombre y otras una descripción. En la historia de la filosofía no se la emplea como nombre, pero en el habla cotidiana, aunque es una descripción, se le utiliza como nombre. Los dos usos lingüísticos se nos cruzan y nos provocan ese calambre mental de que antes hablábamos y todos sus "profundos" problemas. Podemos aclarar la situación, prevenirla intelectual o lógicamente, pero la red de los usos nos volverá a apretar al menor descuido y otra vez nos colocará en situaciones de perplejidad. No es posible vetar o prohibir un uso. Ni con toda la lógica a nuestro lado conseguiríamos "disolver" el empleo cotidiano de las palabras a la manera habitual. Los usos lingüísticos están dotados de esa impositividad que Emile Durkheim veía como característica de todo lo social. Para decirlo con palabras de José Ortega y Gasset: "la gente nos impone sus usos". Por un momento la palanca de la lógica nos permite levantar el enorme peso de lo cotidiano, pero recaemos sin advertirlo siquiera en el "tabú" lingüístico. Los nombres se nos imponen: *Hegel,* por más vueltas que le demos, será siempre un nombre. Con "Hamlet", en cambio, la gente no se muestra tan celosa. Salvo los eruditos cervantistas, y ello por un equívoco obtuso, el resto de los mortales nos tomamos muchas libertades de alusión tratándose de una figura literaria como don Quijote.

El sentido común pensará siempre que la filosofía es de alguien, que hay un quien agazapado tras de todo sistema y, que si no fuera así, estarían de más

los nombres en las historias de la filosofía. Si le decimos con Benedetto Croce que no se trata sino "del momento de la individualidad", alzará los hombros y seguirá rumiando los temas abisales de su metafísica natural. De alguna manera, tal es su convicción, hay una continuidad entre "Hegel" y *Hegel.* Una continuidad que remata en lo que hemos llamado doctrinariamente la "falacia biográfica": la obra se reduce sin residuo apreciable a la "vida humana", personal, de su creador.

Pero una vez que se ha operado el cernido lógico entre "nombre" y "descripción", que se ha distinguido entre Hegel y "Hegel", las perplejidades ya no son las del sentido común sino las nuestras. Se nos comunican con un azoro que frisa en la estupidez, después de haber cuidado tanto de tenerlas separadas. ¿Por qué se nos comunican? Como no practicamos una fantasiosa lógica "dialéctica", no queremos decir con esto que los "nombres" y las "descripciones" están corroídos por una contradicción interna que los aproxima y confunde; no que las esencias se comuniquen, sino que *en el ejemplo* elegido, y sólo allí, se opera la comunicación, no entre los esquemas o pautas lógicas. "Hegel" es el que se nos vuelve a juntar con Hegel, no el "nombre" con la "descripción" en abstracto. Y ello, como hemos dicho, obedece a la simplísima razón de que en el uso efectivamente se hallan confundidos, "empastelados". Si ya es alarmante que se confundan en general los nombres con las descripciones, lo que molesta más es, en un caso muy determinado, no poder descomponer su amalgama. La situación me recuerda una observación de Ludwig Wittgenstein. Si le digo a un amigo mío: "Enseña a jugar a los niños", y mi amigo se entretiene con ellos tirando el cubilete para sacarles dinero, es inevitable mi sorpresa y mi indig-

nación: "Te dije que les enseñaras a jugar, aunque no ese juego". Pero cuando lo invité a que los enseñara, ¿tenía presente la posibilidad de excluir ese "juego prohibido"?

En lógica parece que hemos extirpado de antemano todas las posibilidades concretas de una mezcla ilegítima entre descripciones y nombres. Con nuestra regla creemos poder resolver todos los problemas, pero al entrar al terreno de los casos reales, surgen las perplejidades y los enigmas. Estamos seguros de nuestra lógica, pero los usos lingüísticos derrotan las mejores intenciones de rigor conceptual. La vida es, como diría Ramón López Velarde, "la derrota de las palabras".

XLII

Uno de mis autores, actualmente predilectos, el historiador inglés A. J. P. Taylor, ha dicho: "Las ideas viven más tiempo que los hombres, y el escritor que pueda pegar su nombre a una idea, se habrá asegurado la inmortalidad" *(Essays in English History,* p. 169, 1950). En las páginas que ahora epilogo, he procurado enseñar que ese destino de supervivencia lo conoce, y disfruta, cualquier filósofo que transmuta su nombre de pila en un mero apéndice descriptivo de su obra. La filosofía como confesión personal, en cambio, es la empecinada resistencia egotista de no dejarse arrebatar al cielo de las ideas, que perduran más que la accidental concreción de un grumo efímero de evolución químico-orgánica, durante algunos instantes, en la ondulación insípida del cosmos. Hegel, Husserl y Wittgenstein están ya uncidos a Ideas, José Gaos, en cambio, se quedó adherido a su psicobiografía, y, con ella, ha perecido, como mostraré en el *Apéndice* de este ensayo.

APENDICE

JOSÉ GAOS: PERSONALIDAD Y CONFESIÓN

"...injustifiée ou méritée, c'est selon. Mais subie."

Armel Guerne.

LA PERSONALIDAD

I

JOSÉ GAOS murió el 10 de junio de 1969 en EL COLEGIO DE MÉXICO a las siete de la tarde, tras de firmar el acta de doctorado de uno de sus discípulos en esa institución. Muchos comentadores han dicho que tuvo su muerte propia, la que correspondía a su vida casi por entero dedicada a dictar cátedra. En otro lugar, no hubiera realizado ritualmente el último acto profesional de su consagración a la enseñanza. Su enfermedad fatal databa de hacía cinco o seis años, cuando sufrió por vez primera de un agudo infarto. Desde entonces se entregó militarmente a una observancia puntual del régimen que le prescribió el doctor Ignacio Chávez; pero la naturaleza no le ayudó mucho tiempo, y, poco a poco, amago tras amago, le asedió el fin con

los caracteres de una muerte súbita y repentina, con dolorosos sufrimientos precursores.

Como la mayoría de los hombres que son cómplices de la tradición, Gaos era un sobreviviente. En realidad había muerto mucho tiempo antes, y aún sospechamos que nació a medias, pues lo cierto es que durante su larga existencia nunca manifestó mayor entusiasmo por la perseveración en el ser, aunque, maniático de la rigidez, jamás atentó con incurias en contra de los impulsos que a su pesar lo mantenían en la existencia. En Gaos se dio una doble muerte. Inadaptado como especie, sucumbió el embate de fuerzas exteriores, no sólo orgánicas, sino culturales, sociales e históricas; conflictivo como individuo, sus tendencias contradictorias lo hicieron quebrarse en la vida.

Se me preguntará cuál fue esa contradicción irresoluble que lo mató y vacilaría, es la verdad, en dar una como la buena, en proponerla rotundamente como clave de su perecimiento. Lo cierto es que no fue jamás uno de esos seres que llegan a la vida como invitados ávidos de disfrutar del festín, sino, al contrario, molestos por haber sido arrancados a su Nirvana. Esta tensión entre ser hombre de otro mundo, y tener que componer su tránsito por uno ajeno, siempre de mala gana, por deber y sin convicciones, dio al traste con la alegría de su existencia. Esta combinación, rara, entre el apego a una vocación rutinaria y el desistimiento, más hondo, de cualquier forma de posición en la vida, transparecía en Gaos de una manera patéticamente espectacular. Más que de una deformación profesional, Gaos fue víctima de profesar una deformación vital.

Se ha comentado, con acierto, que pudo ser escéptico de todas las doctrinas, a la vez que pedagogo es-

crupuloso de todas ellas. En uno de sus libros confesó: "Un profesor de filosofía que no profesa ninguna, ¿qué caramba es?" *(Filosofía de la Filosofía,* p. 18, 1947). A propósito del gran antropólogo Franz Boas, sus discípulos han escrito que manifestaba "un entusiasmo gélido". No me parecería disparatado pensar que una de las variantes menos alejadas de este tipo, la haya encarnado José Gaos. Pero el desapego de cualquier creencia no fue en él la corrección siempre alerta del científico con acritud empírica, frente al adormecimiento aquerenciado en la evidencia de un sistema, sino una desesperación *a priori* que descalificaba cualquier esfuerzo ferviente, pues sólo lo llevaba a confirmar, una y otra vez, su inutilidad, su carácter de distracción y de hastío, dada la presencia inexorable de la muerte como destino.

No en vano, el libro que más acarició en su vida José Gaos, fue *Ser y Tiempo,* de Martín Heidegger, como obra en que espejeaba su estilo más entrañable: "el ser para la muerte", el tener que morir, como deber escrupulosamente cumplido, y no en un abandono bohemio o de huida, a la manera del desdichado Rimbaud. Comprendo que para naturalezas que Erich Fromm calificaría de "biofílicas", este imperativo categórico de tallar la vida como un deber mortal, se les presentará con los caracteres de lo repelente. Sin embargo, Gaos, nos procuró, a los que lo pudimos observar de cerca, el ejercicio de esta peculiar ascésis. De modo que no hay que sorprenderse de que su instante final haya sido aún tributario, tanto de la muerte, como de la obligación de cumplir honestamente con una tarea. Kierkegaard dijo del librero Soldin que "estaba tan ocupado que no se dio cuenta de que había muerto". Para juzgar estos casos sólo sería aceptable el emplazamiento si el tribunal encargado de tal

tarea llamara como testigo de descargo, entre otros, a Franz Kafka; también hay su empaque burocrático de morir, y quienes suponen que éstas son transacciones sin grandeza, han penetrado poco en las posibilidades del ser humano.

Más que ser para la muerte, como lo somos todos, deber ser para la muerte, esto fue Gaos. Supongo que desde los años más tempranos de su vida, percibió que estaba condenado a manejar los dos extremos por igual, o como iguales: deber y muerte. Considérese, por ejemplo, su vasta producción libresca, su enorme bibliografía a la que hay que añadir la biblioteca entera de sus traducciones. A primera vista, ¿qué prueba más contundente de su vitalidad se desea que esta imponente montaña de páginas? Y sin embargo, de todo ese inmenso material, cuando se lo ha repasado, queda en la conciencia y en la memoria la impresión indeleble de lo inútil, del amontonamiento por deber, pero sin sentido —ni de contracción poética, crear es *Dichten,* es condensar, no desparramar, ni de pulimento de la forma—, como el que han debido sufrir los constructores parias de las pirámides egipcias o de la muralla china, como la morosidad del compilador de un vasto diccionario de la muerte.

Al fondo Gaos ejemplifica, en reversa, aquella idea de la "inmortalidad" que se llegó a formar Marcel Proust —otro de sus autores predilectos—, como una obligación perfeccionista que lleva al pintor a retocar una y otra vez una matiz de color, o al novelista la descripción imprecisa de una agonía. Quizá Gaos fue kantiano hasta la médula en su manierismo moral, pues el deber por el deber, más que atender a la vida, se complace en la muerte.

Heidegger, Proust, Kant: tres preferencias de Gaos, tres exclusivas de este hombre singular. La muerte, el

perfeccionismo, el imperativo categórico. Al lado de estas instancias de servicio, de burocracia trascendental, ¿qué significó en Gaos la superficial vulgaridad vitalista de su maestro José Ortega y Gasset? Gaos era un hombre de cierta textura ética que sólo se puede traducir con una palabra de *slang* americano: fue un *Jerk*. Con esto quiero sugerir que en su personalidad adquirió un peso agobiante el sometimiento a lo tradicional, a lo transmitido, a las estructuras formales que los ancestros o los padres imponen. Muchas de sus actitudes lo retratan. No soportaba a los discípulos disidentes; escribió, inclusive, que entendía el espíritu de escuela, pero no el de grupo. En una palabra: no admitía la *contestación* ni en su sentido español de replicar a lo que desde la cátedra decía, ni en su sentido francés de poner en entredicho su petulancia magistral. A nadie se le ocurrirá sacar la conclusión— me parece— de que un escéptico, por serlo, tiene que ser un concesivo, un indulgente, un tolerante. Gaos no lo era; pretendió durante toda su vida hacer de su escepticismo un dogma que caía como lápida, y ante el cual resultaba peligroso rehusarse a ser golpeado dócilmente por el veredicto implacable de este *Jerk*. Jamás llegó a ese cinismo de que habla H. Melville, que de tan desencantado, ni interfiere en nada, ni aconseja nada. Pudo abrigar la amargura del desobedecido, y la satisfacción de que algunos de sus discípulos cambiaran la política por el profesorado —mal trueque—, pero desde luego no fue jamás el padre desinteresado. Y no se le escapaba esta deficiencia radical de su ser: "soy mucho peor padre que profesor" *(Confesiones Profesionales,* p. 76, 1958).

En cierta ocasión me dijo: "En España mis maestros me destinaban a ser filólogo". Hice un expresivo gesto de extrañeza ante esta imposición. Pero me lo

desvaneció con su comentario. "Había un hueco que rellenar y yo me prestaba a ser colocado en el lugar debido: así funcionaría a la perfección la incompleta estructura de la institución universitaria española". Más tarde comprobé, leyendo uno de sus libros, que repetía una convicción muy arraigada en su manera de ser: "En la sumisión a mis maestros e imitación de ellos fui desarrollando mi propia manera de actuar como profesor" *(Confesiones Profesionales,* p. 76, 1958). Entonces empecé a sospechar que en Gaos había un desequilibrio entre su función de padre y su función de profesor. ¿Por qué le fue accesible la segunda y no la primera?

En otra ocasión, paseando con él, por la Reforma, una tarde tristona, me confesó con aprehensión: "Mi pobre padre me destinaba a ser notario en la ciudad de Avila; y ya me ve aquí, como profesor, ¿en algo mejoré?". La moraleja es sencilla de deducir: elección o imposición de un "rol" en la vida, dan lo mismo como resultado. Para Gaos su profesión, "libre", era tan equivalente a una condenación del destino o de colocación tradicional, que discernir entre las dos especies le parecía baladí. En definitiva, obedecía a la famosa inspiración de Georg Groddeck: "la vida de lo que llamamos nuestro ego es esencialmente pasiva, somos "vividos" por fuerzas desconocidas e incontrolables". Fatalismo, escepticismo, sumisión y docilidad fueron características del modo de ser de Gaos. Las emanaba, y para los que carecían de defensas, se convertían en sujeciones, en encantamientos. A partir de este síndrome, se explican muchas de sus actuaciones.

Gaos establecía una continuidad de sentido entre la vida y la obra. ¿No habló durante decenios de la filosofía como "confesión personal"? Se jactaba, a me-

nudo, de haber expuesto en sus cursos la historia de la filosofía, por entero, desde Tales de Mileto hasta Heidegger de Friburgo. Era tan eficaz en repetirla y respetarla como un niño bueno reproduce en su conducta, sin alterarlos, los sistemas represivos de sus padres. Lo que se le escapaba siempre era la inventiva, la espontaneidad, la vida, como la entendía Bergson, a la manera de un "surtidor inagotable de novedades". Era muy consecuente al caracterizar a la filosofía por excelencia, la metafísica, como un saber regresivo de atavismos frente a la ciencia, que siempre le fue tierra incógnita y simple instancia amenazadora de esos molinos tibetanos de reiteración. De los metafísicos podría haber dicho como Freud de los neuróticos en tratamiento: "es como si estuviéramos en un paisaje prehistórico; por ejemplo, en el jurásico. Los grandes saurios todavía corretean en torno; los helechos crecen tanto como las palmeras" *(Obras Completas,* T. III, p. 340, 1968). Sí, desde luego, pero con una notoria diferencia; que Gaos no se podía liberar, por carecer de cualquier ciencia para disolver las pesadillas en sentido, de estos engendros prehistóricos. Era inocentemente su víctima, estaba desarmado ante ellos y se conformaba con volver a repetir, en cátedra, incansablemente, la horrible fantasía arcaica. Dicho de otra manera: Gaos nunca pudo forjar un tratamiento para deshacerse de sus dolencias metafísicas. Su ocupación era la de un puntual fotógrafo de cadáveres a lo largo de toda la historia de la filosofía, que a la larga termina sintiéndose de la misma condición que sus especímenes.

Era deliciosamente ingenuo en su efusividad cuando se topaba con alguien que le decía adiós a la filosofía: envidiaba sinceramente ese desprendimiento que sabía que jamás le sería dado practicar. Un día me

dijo: "Admiro a Carlos Marx porque cuando llegó a la conclusión de que la filosofía tenía que morir para renacer en acción, echó sin misericordia en un cajón del escritorio los libros de Hegel y nunca jamás volvió a pensar en ellos". Esta apreciación podrá ser históricamente falsa, pero traiciona el sentido de liberación que Gaos no llegó nunca a ejecutar. ¿No le encantaba la reprimenda de Calicles a Sócrates? En un joven de veinte años la filosofía es uno de sus elementos de educación o de *paideia,* pero en un hombre de cuarenta, seguir apegado a esas especulaciones, es conducta digna de una buena ración de azotes. En su cubículo de la Facultad de Filosofía me dijo en cierta ocasión: "¡Usted comprenderá que a mis años no me voy a dedicar a ser contador público o privado!", y se reía de muy buena gana. Entonces le repliqué que su compromiso con la filosofía era una de esas "liaisons" tan irrompibles y apolilladas por una duración larguísima, que el divorcio estaba prácticamente descartado, pese a que en teoría fuera enemigo de la indisolubilidad de los lazos maritales. Me le concedió, pero nunca vio con buenos ojos mi divorcio de la filosofía, aunque hay que decir en su descargo que me toleró hasta cierto punto la irregularidad. Más no se le podía pedir, ni jamás se me ocurrió pedírselo.

Volvamos a su escepticismo. En sus horas de relativa calma y fruición se transmutaba en esteticismo. Entonces, el cortejo de las filosofías, el molino tibetano, como que se alegraba con campanillas, y de aquellos delirios salían novelas familiares, historias regocijadas que Gaos contaba ante su auditorio con innegable maestría. "En todo podrán aventajarme, pero no en dictar una conferencia". Y no se engañaba. Fue un maestro consumado en la exposición de los sistemas filosóficos. Sabía dramatizar las alucinaciones de

los pensadores. Sus exaltaciones, empero, no duraban mucho tiempo, y sus depresiones subían a la superficie ensombreciendo todo el panorama, aún el de sus mejores lecciones.

También en esto fue consecuente: en su capacidad de modular la tradición oralmente y no por escrito. Quizás hay que acuñar esta idea en forma de paradoja: Gaos fue un español sin español. Yo no sé en que lengua borroneaba, pero todos sus lectores concederán que la escritura en español le estaba filogenéticamente, por decirlo así, situada a una distancia estelar. Por eso pudo rastrear con incomparable agudeza el destino —para él trágico— de la filosofía latinoamericana, hecha de conversaciones más que de libros. Nunca llegó a levantarse hasta la malicia de Jorge Luis Borges cuando éste protestó irónicamente en contra de la insensatez de Mallarmé que veía el destino final del universo en el afán de concentrar su mensaje en un libro escrito, en *El Libro,* el *pendant* surrealista o simbolista de la Biblia. ¿Puede ser tan tonto el genio del mundo como para no comprender, hasta el descarte, que la fijación por escrito es lo más perecedero, efímero, variable, convencional y equívoco? Ya Platón lo aconsejó para los siglos: las palabras son, por un lado, tan convencionales y fijas en su sentido arbitrario, que lo leído adquirirá por necesidad una destilación contrahecha, renga; son, por otro lado, tan cambiantes y variables, que lo que dicen se prestará a mil interpretaciones estrábicas. Leer a Gaos es sencillamente comprobar que la escritura es material, infantilmente imposible que supla a lo hablado. Gaos no sabía escribir, pero sabía narrar. ¡Sublime primitivo!

Volvamos a mi paradoja: Gaos, el español sin español. ¿Qué resistencia enorme, insuperable, le repre-

sentaba manejar la lengua española por escrito? Este asunto debe quedar piadosamente entregado a la curiosidad filológica de la posteridad. Su balbuceo escrito tiene algo que ver —a mí no me cabe la menor duda— con su estilo todo de vida y de muerte, pero no atino a definir precisamente en qué relación está, qué entraña lo que aparece como inhabilidad, torpeza o maraña de asociaciones, puntuaciones, repeticiones, elipsis mal resueltas, retorcimientos barrocos de flora onírica. A nadie se le ha escapado advertir, por ejemplo, que manejaba, en sus traducciones, el alemán, lisa y llanamente como una lengua muerta. Para Gaos fue la filología, como todo en su vocabulario, una voz de destino. Y con esto tocamos otro punto que nos permitirá estimar, enjuiciar su confesión.

Muchas veces expresó Gaos, en los años en que fui su estudiante en Mascarones, que una Facultad podía formar profesores de filosofía, pero no filósofos. Estaba en lo cierto. Su ideal, para un jovencito *Jerk* que se le acercaba, consistía en convertirlo en comentador filológico de las frases de un texto. Magnífica proposición, vocación y justificación para muchas vidas, y para algunos malvivientes de la cátedra. No es cualquier cosa saber manejar un texto e interpretarlo ante un auditorio. Por desgracia los de Gaos, para quien se eche a cuestas la tarea de glosarlos, no suscitan una proliferación de sentidos superpuesta a la oscuridad de sus dicciones para sacar por bizqueo versiones fantásticas. No. Lo que ocurre es que terminamos por confesar que realmente no dicen nada, o muy poco y reiterativo; más que una encrucijada son un vacío. No son los senderos que se bifurcan, sino la desolación de lo inarticulado. Como era empecinado, volvía a la carga con otro libro, igual que los anteriores, de modo que, todos reunidos, hacen uno y éste, además,

inentendible. Su enseñanza queda confiada a la maleable tradición oral que siempre dispone de medios para dar una expresión aceptable a lo que en escritos perversos son puras alusiones. Quien no lo oyó, lo perdió.

Cuando hace algún tiempo —no mucho—, tracé una de las muchas semblanzas de Gaos que, durante 25 años de relación, de *patérnage,* se me ocurrieron, dije: "Todos sus discípulos han abrigado, como Valéry frente a Mallarmé, la esperanza de llegarle a hablar algún día con la misma sinceridad con que a veces nos hablamos a nosotros mismos. Pero esta ilusión es otra más de las que hay que abandonar después de años de frecuentación con este difícil maestro" *(El pensamiento filosófico,* pág. 555, 1961). Es obvio que ante todo padre, duro o concesivo, natural o espiritual, se siente una distancia que es infranqueable, una barrera a la identificación. Probablemente se funciona ante ellos como dice la sentencia francesa: *En attendant toujours quelque chose qui ne venait point,* siempre esperando algo que nunca llegó. Con Gaos, ese "algo", jamás llegó, por lo menos para mí. ¡Claro que me dio mucho, y que buena parte de mi ser se lo debo a él y a nadie más! Pero no me dio *eso,* ese *algo* misterioso que bobamente se fantasea, el "pony" de la felicidad infantil que desde luego no corresponde a ningún caballo existente, ni siquiera a la pequeña variedad argentina de estos animalitos que son como perros en su alzada. Sé ciertamente que muchos de mis compañeros de generación se quebraron materialmente por dentro, como resultado de su relación con Gaos. Buscaban en él la salvación. Gaos no disponía de ella, ni siquiera para sí mismo, y el único consejo que podía dar era el siguiente: "Dejad que como profesores se acerquen a mí." Quienes cumplían con este deber, eran

relativamente aceptados, por lo menos sancionados, apapachados. Muchas veces se desesperó de que no se le relevara a tiempo de sus horas de centinela. Acusaba a mis condiscípulos —a mí me daba por condenado o desertor— de no tapar la brecha con su cuerpo. Y el viejo marino —¡cómo se enorgullecía de sus ancestros de gente de mar, "Hiperiones del Océano", me decía irónicamente!— tuvo que quedarse hasta el último momento expuesto a la intemperie de la cátedra. Me parece oírlo exclamar con Melville: "¿A quién le tocará acabar conmigo?, ¿no suena la señal de la izadura?" A Gaos no se le cumplió la manda de que su guarda fuera suspendida por un substituto.

Ya he dicho que a Gaos lo protegió de su nihilismo congénito el sometimiento o la sumisión a las tradiciones y a los ceremoniales. Sin el deber de por medio, la muerte lo hubiera devastado en menos de 69 años. Dictaba cátedra por régimen, practicaba la natación por régimen, escribía y traducía por régimen, y desde luego había sometido a régimen su arte de vivir en el comer, amar y beber. En cuanto se le quebraba la observancia, asomaba implicable el instinto de muerte, de agresión, de burla, de menosprecio, de indiferencia, el negativismo en todas sus formas. Nunca le gustó la idea de la filosofía como ciencia rigurosa, pero sí el rigor textualista, el empaque profesoral, el respeto a las formas, a la solemnidad. ¡Hay que haberlo visto recubierto por la toga doctoral de Rector Magnífico de la Universidad de Madrid, con la soberbia venera colgante de esa autoridad! Asistir a la ceremonia de su engalanamiento tenía el mismo aire sacralizante que en un gran torero ejecutar el ritual de su atavío antes de salir a la plaza. Pero tras de ese atuendo, digno de Felipe II, animaba un espíritu gemelo al de don Fran-

cisco de Quevedo: "Vencida de la edad sentí mi espada, y no hallé cosa en qué poner los ojos, que no fuese recuerdo de la muerte."

¿No dijo Kant en su *Antropología* que España era "la tierra de los antepasados"? Gaos era un pretérito "pluscuamperfecto". Sabía enseñar, mortuoriamente, a la española. Me han contado que, en El Colegio de México, le habían instalado una cama, *ad hoc*, para que se reposara de las fatigas de sus horas de clase en los últimos años de su actividad docente. Convendría releer aquellas páginas de Rainer María Rilke en los *Cuadernos de Malte* sobre los requerimientos de la muerte propia. Para mí esta escena de *su* muerte, de la de José Gaos, arrastrándose con sus exigencias hasta las escenificaciones más inverosímiles, no hace sino confirmarme en lo que pienso acerca de esas tendencias que Fromm llamaría necrófilas. Por muy existencialista que fuera Gaos, nunca habría suscrito la democrática, ¿cristiana?, exclamación de Kierkegaard: "el hombre se muere como un perro". Entre paréntesis: a Gaos no le gustaba Kierkegaard y si tradujo del alemán uno de sus libros —*El concepto de la angustia*— lo hizo como sonámbulo, como un zombie del deber.

El trabalenguas más memorable de Gaos será sin duda el de no dejarse llamar "desterrado" sino "transterrado".[1] Como Felipe el Hermoso fue paseado por

[1] No quiero dejar de consignar aquí, en esta nota de pie de página, algo que me contó Gaos y que se relaciona con esa distinción barroca entre "desterrado" y "transterrado". Gaos llamó a México, "su patria de destino". Treinta años de su vida los pasó aquí. Según sus propias convicciones, sería incorrecto calificarlos como sus años de madurez. Seguían siendo años de prolongada inmadurez ."Lo decepcionante de la filosofía y de la vida con la filosofía, es que consagra una existencia sin madurez", repetía bajo muchas formas o variantes de expresión. Pues bien, Gaos me contó que, recién llegado a México, tuvo que hacer un viaje en ómnibus a la ciudad de Toluca. Al pasar por Lerma, no pudo contener la exclamación:

Juana en España, así Gaos lo fue por América, con su propia locura a cuestas, con su ataúd al lado, o dentro. Cuando en la funeraria me quedé a solas con él, media hora antes de que lo "transterraran", naturalmente al Cementerio Español, no al Francés —"Heureux qui meurt dans le Seigneur"—, me senté, me eché más bien a los pies de su gris e imperial ataúd, y, entre la pena y la sumisión, me deje mecer como en un ambiente familiar. Luego, levantando la escotilla de su escafandra de buzo metafísico, contemplé su rostro no desfigurado por la muerte, y me dije, a mí mismo: "Todo ha sucedido como era lo esperado."

"¡Pero si esto es Lerma!", "Así es, señor, ¿quiere bajar aquí?", le preguntó el camionero. El paisaje le recordaba puntualmente a Castilla. Esta prolongación morfológica, esta trascendencia de España en América, le hacía pensar que no había sido desterrado sino simplemente transportado a otro sitio de la misma tierra que lo había visto sufrir.

II

... he himself if approached prove fastidiously uncommunicative.

Herman Melville

HE INTENTADO, en la primera parte de este artículo, procurar a mis lectores una semblanza de la personalidad de José Gaos. En la segunda me ocuparé de su Confesión. Se advertirá de inmediato que no hablo de su Obra, designación casi obligada si nos ocupamos de un creador intelectual. Pero en Gaos la Obra se reabsorbe tan por entero en la Confesión, tan sin residuos, que es preferible caracterizarla con este título.

La *Confesión* de Gaos puede que esté descalificada de antemano por algo que ha dicho muy agudamente Jorge Santayana: "Toda la filosofía inglesa y alemana es mera literatura... ni uno solo de sus términos, ni una sola de sus conclusiones tiene el menor valor científico; y sólo cuando esa filosofía es buena lite-

ratura es cuando sirve para algo" (*Diálogos en el limbo,* pág. 53, traducción de Raimundo Lida). En este negocio de la tasación rigurosa de su calidad artística, la Confesión de Gaos no sirve realmente para nada. Pero no seamos tan exigentes como la muerte lo fue con Gaos.

Entremos de lleno en el tema. Para Gaos el filósofo es esencialmente un megalómano. Este personaje de la comedia humana dispone de recursos ilimitados para afirmar o negar, a su gusto, la existencia de Dios. Es, digámolo así, el dispensador sin taxativas de la vida o de la muerte de Dios. De un delirio de grandeza, se trata indudablemente en este caso. ¿De qué medios halagüeños podríamos valernos para que el filósofo decida su sentencia en favor o en contra de la existencia de Dios?¿Serían persuasivos los ruegos, las súplicas, las promesas o las amenazas? ¿Con qué tipo de argumentos le sonsacaríamos una patente de realidad para Dios?

Lo que parece haber en el fondo de este mecanismo es una curiosa disposición afectiva; un estado o temple de ánimo de muy difícil explicación. Una tarde, para mí memorable, en que Gaos y yo comíamos en un restorán alemán, le pedí que me resumiera, lo más concisa y rigurosamente posible, cuál era a su entender el meollo de su *Confesión.* Estaba de muy buen humor, y aceptó que, en una servilleta de papel, yo registrara y retocara, hasta darle la forma más pertinente, al texto de esa quintaesencia autobiográfica. Helo aquí: "Lo cierto es que Dios no logró suscitarme nunca un sentimiento lo suficientemente atractivo como para mantenerlo en la existencia por *mis razones.*" Esto me lo dijo allá por 1960. Quien pretenda ver tras de estas líneas una declaración cínica, está definitivamente fuera del juego. Ignoro en cambio cómo se podría rela-

cionar esta especie de síntoma con una causa reconocida de alteración en el afecto.

Años después, cuando ya estaba enviciado por el psicoanálisis, he creído entrever, haciendo funcionar el "insight", que tras de este rechazo de la existencia de Dios se ocultaba un conflicto con el padre. Y en efecto, rastreando el libro de Gaos, *Confesiones profesionales,* descubro, aquí y allá frases dejadas caer en una primera lectura, y que ahora tengo que recoger con cuidadosa intención y atención para explicarme, medio en la sombra, qué es lo que realmente Gaos ha tratado de confiar. Voy a citar primero algunos textos para enhebrarlos luego en una interpretación.

Al hablar de Manuel García Morente, encuentro este párrafo revelador: "Quizá nadie sabe lo que puede hacer de un joven un verdadero maestro... En todo caso, desde aquel día, me sentí distinguido, delicadamente, por Morente... fuimos habituándonos a que yo le consultara sobre todo lo importante al rumbo y en la ruta de mi vida y él me aconsejara, hasta que acabó siendo mi padre espiritual mucho más que mi propio padre natural" *(Confesiones profesionales,* pág. 67, 1958). De una vez por todas el lector se tiene que habituar a las incorrecciones, ambigüedades, que abundan en lo escrito por Gaos. El "padre natural" de Gaos no fue, por lo que dice, más "padre" para él que García Morente; fue menos.

Veamos ahora cómo habla del "padre natural": "Mi padre era un jurista distinguido como conocedor del Derecho Hipotecario —a pesar de lo cual (él se indignaría de este 'a pesar'), a pesar de lo cual había estudiado bastante Filosofía del Derecho, que consideraba base necesaria de toda formación jurídica, y algo de Filosofía en general, aunque en materia de Metafísica era un escéptico, total y definitivo, que se

burlaba de mis entusiasmos por ella cuando se le hicieron patentes" (*C.P.* pág. 27).

En una palabra: el padre espiritual "bueno" y el padre natural "malo". Pero el entrejuego de estos dos tipos de padre, llega a agravarse en la Confesión de Gaos hasta términos que hacen aún más aconsejable rastrear, como lo estamos haciendo, por estos "rumbos", las raíces de su actitud filosófica y de sus resultados finales.

Resulta que... pero oigamos al propio Gaos: "Cuando cierto día arribé a su casa de Madrid (se entiende: a la casa de Manuel García Morente), desde la estación del ferrocarril de Valencia, diciéndole que para seguir adelante con mi vocación filosófica no podía más contar con mi padre, tenía que arreglármelas por mí mismo, y (tenía) medios para sostenerme apenas unas semanas, pero que confiaba en él, que, después de todo, algo era responsable de mi vocación, me dijo entre risueño y grave. «Acepto la responsabilidad, vamos»" (*C. P.* pág. 68). Resulta que Gaos, dejado de la mano por el padre natural, se confía completamente al padre espiritual.

Estos incidentes de la primera juventud de Gaos, señalaron una hondísima impronta en su ánimo. "Lo que acabo de contar —dice—, lo he contado reteniendo la emoción" (*C. P.* pág. 69). El círculo de su agradecimiento para los que fueron sus padres buenos, culmina, naturalmente, con la salutación a Ortega y Gasset. Aunque sea un poco larga la cita, la copio: "Esta es una experiencia vital, la de haber conocido, tenido, un maestro en la plenitud del término, quizá tan importante y tan insustituible en el orden del espíritu como en el orden de la naturaleza tener padre conocido, haber convivido con él, en actitud filial, hasta bien pasada la mayoría de edad,

en vez de haber sido niño huérfano o expósito. Quizá sólo en la filiación bien vivida se aprende a vivir bien la paternidad: yo viví los años decisivos de la niñez, desde los de mis primeros recuerdos hasta la pubertad, no con mis padres, sino con unos abuelos, y desde que pasé a vivir con mis padres, no me comporté siempre como *él* quisiera —y sin duda alguna, soy mucho peor padre que profesor" (*C. P.* pág. 76).

Según mi punto de vista, hay que establecer una relación estrecha, causal quizá, entre la actitud de Gaos con su padre natural y su Confesión filosófica medular. Esta última, como he dicho antes, la recogí en forma anecdótica, pero hay textos del propio Gaos que vienen a decir exactamente lo mismo que me trasmitió en conversación privada. Para Gaos, según asienta en su libro *De la filosofía,* "el filósofo resulta la encarnación más cabal del Demonio mismo" (pág. 442). Esto lo repetía en 1960, pero por lo menos desde 1940, en que publicó su ensayo con Larroyo, *Dos ideas de la filosofía,* le era familiar el tópico: en el filósofo se personifican "entes sobrehumanos" (pág. 37). Su mayor atrevimiento (del filósofo) consiste en lo siguiente: "Cita a Dios ante el tribunal de su propia razón, para que pruebe o justifique ante él (ante el filósofo) su existencia y esencia, so pena de ser declarado inexistente o falso dios; ni siquiera cuando el filósofo se identifica con Dios deja de ser superior a éste, en cuanto que la identificación es la conclusión de un discurso de la razón filosófica" (*D. F.* pág. 442).

No nos falta sino especificar que en ese género, hasta este momento indeterminado, de los entes sobrehumanos, el verdadero personaje es el Demonio. "La filosofía —y la antropología— son ininteligibles en sus más profundas intimidades no sólo sin una teología,

sino sin una demonología" (pág. 442). Y páginas más adelante: "El vocado, el destinado a la filosofía... es únicamente el condenado por Dios a ser demonio filosófico por dotado *a nativitate* de la psicología que he resumido *violentamente* en esta lección. Lo que me consuela es pensar que estos últimos temas con los que me he ocupado hace muchos años repetidas veces, a diferencia sobre todo de los más y principales del primer semestre, se encuentran mejor o peor tratados por mis publicaciones" (*D. F.* pág. 445).

En su libro *Confesiones profesionales,* topo con estas afirmaciones reiteradas: "De la Metafísica parece ser origen, tanto por lo menos como la religión, la voluntad irreligiosa, la *noluntad* de Dios —y a ésta se vincularía la soberbia (pág. 20).

De modo pues que la Confesión de Gaos, aún con el ingrediente inescamoteable de su núcleo de conflicto con el padre, no pertenecería propiamente a un tratado sobre las neurosis, sino más bien a lo que Freud llamó "historiales demonológicos", más o menos patológicos. Freud recomienda el estudio minucioso de este tipo de documentos con las siguientes palabras: "nos mostrarán, *como metal nativo,* aquello que en las neurosis de una época ulterior, no supersticiosa ya, pero sí, en cambio, hipocondríaca, sólo trabajosamente, por medio de la labor psicoanalítica, logramos extraer del mineral de las asociaciones, y de los síntomas".

Y aún cabría discutir si la Confesión de Gaos nos ofrece efectivamente un "historial". Pese a su nunca desmentida afición por la razón narrativa, Gaos no consiguió articular en una forma coherente el entramado de sus vivencias filosóficas, de su vida y de la filosofía, sino que dejó caer desperdigadas en sus libros, observaciones que los sobrevivientes pueden,

apenas a medias, integrar en una secuencia descriptiva de lo que realmente le aconteció. Pero algo podemos sintetizar.

Es indudable que de las dificultades personales de "filiación", Gaos dedujo una especie de vencimiento del peor de los horrores: ser hijo de "padre desconocido", ser huérfano o un expósito, ennobleciéndose como hijo de padres espirituales excelsos, como García Morente, y Ortega y Gasset. Pero todo esto no sin contradicciones y cortocircuitos. Por ejemplo, que al fin y al cabo logró ser "mucho peor padre que profesor". Y como profesor, ¿consiguió realmente ser un buen padre? En cuanto a proponérselo, su declaración es elocuente: "La única manera de corresponder a semejantes maestros, puesto que es imposible con ellos mismos, es corresponderles con los discípulos que uno pueda llegar a tener" (*C. P.* pág. 69).

Otro aspecto perturbador de la Confesión de Gaos consiste en determinar el grado de desprendimiento que realmente llegó a conquistar frente a los padres, naturales o espirituales. Gaos habla a menudo en sus libros de su decepción de la filosofía en cuanto que contrasta su inmovilidad abstracta con la movilidad de la vida que aspira siempre hacia realizaciones más concretas. La vida humana, conforme avanza en edad, tiende a asumir "roles" cada vez más apegados a un principio de madurez. La filosofía no. Esto es lo decepcionante de la filosofía y de la vida en la filosofía. "Decepción vital —dice Gaos—, por la incongruencia creciente entre los caracteres de la filosofía como vida en la abstracción, y el carácter crecientemente concreto de la vida hasta su madurez" (*Dos ideas,* pág. 31). En 1941, concluye un artículo sobre *Juventud y filosofía* con esta desoladora definición:

"Me dicen: —Este artículo deja indeciso si la filosofía es cosa de una juventud prolongada o de una vejez prematura. Respondo: —No hay aquí tercio exclusivo: una vida sin madurez" *(Filosofía de la filosofía,* pág. 93).

Claro es que cuando Gaos escandalizaba a sus oyentes predicando que el filósofo es el fiscal implacable de la existencia de Dios, no creo que tuviera en mientes que estaba enjuiciando a su propio padre, al natural. No. Lo dramático de la Confesión era presentarla como resultado de un minucioso estudio de la historia de la filosofía, no de un análisis igualmente minucioso de su existencia personal y de sus conflictos parentales. Pero ahora vemos las cosas a otra luz. Al padre es al que hacía comparecer ante el tribunal de su razón filosófica. Su pecado no era el ateísmo, sino el parricidio.

La fantasía de un ser que fundamenta la existencia de Dios por sus razones, por sus sentimientos disfrazados de razones, es muy frecuente en la filosofía alemana. Así, Heidegger, habla de que el soporte de todo fundamento es la libertad. Si algo tiene sustento es porque yo libremente se lo he otorgado. Si me viniera en gana retirárselo, se desfondaría sin remedio. No se piense que estas enormidades las dejaba caer Gaos en medio de temblores afectivos —la "emoción" con que evocaba a García Morente en 1953 no transparece para nada en su libro, *De filosofía* que es de 1960, aquí hablaba "violentamente", a lo Nietzsche—, todo lo contrario: surgen como ideas sistematizadas de grandeza que parecen mantener al sujeto, en este caso al filósofo, gélidamente indiferente. Lo que podría suponerse un temor espantoso de ser asediado, denunciado, en verdaderos delirios de persecución, por quie-

nes suplicaran la salvación o la condenación de un Dios, no suscita la más mínima alteración del ánimo.

Lo que viene a decirnos Gaos con su Confesión es que nunca logró *sentir que Dios debería existir*. Considerar como blasfemia a un sentimiento de rechazo paterno, es una intepretación que hoy nos hace la impresión de un descarrío inexplicable. Podrá ser pueril, o propio de una vida inmadura, pero, ¿sacrílego? Quizá el interés se concentraría, psicológicamente, en explicar qué fantasías de dominio, de agresión parental, llegaron a cristalizar en este sedimento de ropaje intelectual o filosófico. Nada más.

A lo largo de su milenaria historia, la filosofía se ha ocupado de muchos temas, "la naturaleza, Dios, el hombre, la historia, la ciencia —ella misma, la filosofía" *(Dos ideas,* pág. 15). En su etapa actual, que asume o resume las anteriores, la filosofía "filosofa" —siempre según Gaos—, sobre ella misma, con una exclusividad sospechosa. ¿De dónde le ha surgido este rabioso afán de alimentarse con mordiscos de su propia cola? No lo sabemos. Lo cierto es que el filósofo gaosiano es víctima de un canibalismo. De acuerdo con Gaos la compulsión —pues lo es— empieza primero con una misteriosa vocación, llamado a la filosofía, más que vocación una verdadera condenación. Años más tarde diría Sartre, haciéndole al mismo delirio, que "el hombre está condenado a ser Dios". Tras de la vocación, el elegido decide consagrar por entero su vida a la filosofía. ¿En qué consiste esta consagración? Muy sencillamente: en graduarse de profesor en filosofía, en dedicarse profesionalmente a su manía, enseñándola y practicándola, simultáneamente, en una Escuela de Filosofía. Hay que observar que este tránsito de la alucinación auditiva —vocación— a los rituales obsesivos de la cátedra, agravan la dolencia del

consagrado a la filosofía. En este estadio, la filosofía, comenta Gaos, se transforma para el aspirante al claustro laico, "en principio de su vida, de su ser, de él mismo" (pág. 15).

Y de repente sobreviente la crisis, el *onset* de la catástrofe que hasta entonces había seguido un curso insidioso. A este vocado, ya obsesivo, el mundo como que se le pone patas arriba y "decepcionado" de la filosofía, esto es, "de su principio, de su vida, de su ser, de sí mismo, se *obstina* en la filosofía" *(D. I.* pág. 15). En esta cascada de destinos pasivos, como vocado, condenado, alucinado, obsesionado, profesado y obstinado por la filosofía, atinamos a percibir un curso desdichado de la vida humana. En uno de sus libros, Gaos me puso esta dedicatoria: "Para Emilio Uranga, compañero de penas y fatigas filosóficas" *(Orígenes de La Filosofía,* México, 1960).

Es digno de subrayarse el año, 1960, en que Gaos me dedicó esta consagración de *compagnon de route.* En los dos semestres académicos de ese año, José Gaos dictó sus lecciones "definitivas", luego recogidas en un libro que lleva por simple título *De la Filosofía.* En la última página de este texto leemos: "Sólo me queda expresar a ustedes, los cinco alumnos oficiales del curso que lo han seguido desde su primera clase hasta la última, con constancia quizá digna de mejor causa, mi agradecimiento por *haber hecho con tal asistencia posible el curso mismo* —que puede ser mi último curso, como esta clase mi última clase, de profesor en activo, lo que no deja de tener su significación, en el sentido del curso mismo, para quien no ha sido ni querido ser otra cosa que profesor de Filosofía a lo largo de los treinta y siete años bien cumplidos en que lo he sido" (pág. 472).

¿Qué podemos sacar en claro del curso larguísimo de esta enfermedad de cátedra? Que Gaos pensaba retirarse de ella, que no se retiró sino con su muerte, ocurrida nueve años más tarde, o sea, que la obstinación lo mantuvo en su sitio hasta el último momento de su existencia y que veía coronados sus esfuerzos de 37 años de profesorado con *un único curso,* en su extensa vida de profesor, en que ninguno de los alumnos inscritos había desertado. Muchos son los registrados y menos los examinados. En ese curso de 1960, de los cinco, cinco se presentaron a examen. Enternecerse —digamos así—, por esta asistencia cabal, es uno de esos gestos de obsesión profesional que tanto acompañaron a Gaos en su vida de catedrático.

Volvamos ahora a sus líneas de 1940. El vocado y profesado, se ve de repente decepcionado, y en vez de abandonar la filosofía, se obstina en seguir padeciendo a su lado, no se divorcia de ella, prosigue —como en el caso de Gaos— una pertinaz unión dolorosa, 29 años más. Para mí, francamente dicho, la perspectiva de esta situación que Gaos me vaticinaba, era superior a mis fuerzas, inaceptable. Hemos recordado ya el texto de Platón. Le dice Calicles a Sócrates: "La filosofía es ciertamente encantadora, Sócrates, cuando alguien se da a ella mesuradamente en la juventud; pero si se cultiva más allá de lo debido, es la perdición de los hombres" *(D. I.* pág. 14). Para Gaos, indudablemente, la filosofía fue su perdición. No hay que olvidarlo: su "pobre padre" trató de disuadirlo de abrazar esta carrera ingrata. Indudablemente que consideraba que era una vocación y profesión sospechosas. La oposición al padre se manifestó en Gaos con insubordinaciones, soberbias, y con penas de corazón, con una especie, también, de *obediencia a posteriori;* en la anécdota, que he relatado más arriba, se deja ver que,

al fin de su vida, le resultaba tan insignificante ser profesor como haber sido notario, de haberle cumplido ese deseo a su padre natural. La obstinación propia de la filosofía la exponía Gaos como una típica característica de terquedad demoníaca, en realidad era un no querer dar a torcer su brazo ante la imagen paterna. Un empecinado decirle, "no y no". "La verdad —continuaba diciendo Calicles y sin duda igualmente el padre de Gaos— es que, cuando veo a un hombre mayor seguir filosofando sin cesar, me parece que a este hombre, Sócrates, le está haciendo falta ya —una buena tanda de palos" *(D. I.* pág. 14). De estas citas de Platón, elegidas con predilección masoquista por Gaos, se desprende claramente la evidencia de que su vocación profesional a la filosofía, bajo la forma obsesiva de una obstinación, le procuraba sentimientos de culpa. (Quiero advertir entre paréntesis que, si en este ensayo echo mano con tanta frecuencia del vocabulario psicoanalítico, no se trata sino de una conveniente, convencional y concensual *façon de parler).*

Y sigamos adelante. La condena a la filosofía comienza con una alucinación auditiva —vocación—; alguien nos llama, nos susurra, nos campanillea. Pero hay que pasar a la obsesión, convertir en ritual de cátedra las voces. Conservo en mi poder un ejemplar del libro de Gaos, *Dos ideas de la filosofía* (1940), que éste firmó en dedicatoria a mi finado amigo Jorge Portilla. Encierra su enseñanza y por eso la copio: "Para Jorge Portilla, que vive la filosofía en espera —que debe ser cercana—, de 'filosofarla'. Con el decidido afecto de José Gaos." Naturalmente que no puedo adivinar cómo se representaba entonces Gaos la vida que Jorge llevaba con la filosofía. Lo que le deseaba es que, cuanto antes, *luego, luego,* se convirtiera en un profesional. Tengo que repetir: para Gaos el delirio fi-

losófico sin la obsesión, la alucinación sin el ritual profesoril, era algo incompleto, sospechoso, no debido.

Con lo que hemos dicho, el enrevesado párrafo de Gaos no presentará ya ninguna oscuridad: "En la actualidad, el vocado de la filosofía (podría haber dicho *bocado,* pues el régimen de *vocado* sería correctamente *a la filosofía,* no de la filosofía. Estas infracciones sintácticas son significativas, pues traicionan, con treno monótono, la evidencia de que las actitudes de Gaos en relación con la filosofía fueron predominantemente pasivas y no activas), a quien su vocación por ésta lleva a hacerse *profesional* de ella, esto es, a erigirla en principio de su vida, de su ser, de él mismo, *decepcionado* de la filosofía, esto es, de su principio, de su ser, de sí mismo, se *obstina* en la filosofía, esto es, en su principio, vida y ser, en sí mismo, en la doble forma de una *reflexión* sobre sí, sobre su ser, su vida y el principio de una y de otro, y de una *exposición* —historia, cuento y confesión— de esta reflexión, siguiendo las cuatro etapas de la vocación, profesión, decepción y obstinación" (pág. 15-16).

Es una verdadera lástima que Gaos no fuera capaz de articular de una manera dramáticamente elocuente lo que le pasó con la filosofía, y que su cuento, fábula o historia de sus relaciones con ella, se comprima en una letanía obsesiva: vocación, profesión, decepción, obstinación, reflexión, exposición. *¡Ora pro nobis!.* Santayana decía en el párrafo que antes mencioné fragmentariamente: "La filosofía es psicología literaria. En sus más profundos alcances, apela simplemente a lo que el hombre se dice a sí mismo cuando repasa sus aventuras, cuando vuelve a pintar sus perpectivas, cuando analiza sus ideas curiosas, cuando atisba su origen e imagina las variadas experiencias que le gustaría poseer, acumulativa y dramáticamente unifica-

das. El universo es una novela cuyo héroe es el yo; y la amplitud de la ficción (cuando el ego es culto y omnívoro) no contradice su esencia poética. La composición puede ser pedante, o insípida, o recargada; pero por otra parte es a veces sobremanera honesta y atrayente, como la autobiografía de un santo; y, tomadas como las confesiones de un escepticismo romántico que trata de sacudirse el arnés de la convención y de las palabras, puede tener gran profundidad e interés dramático" (pág. 53).

Gaos, por desgracia, no dejó un sistema literariamente valioso de sus confesiones. Lo que hubo de dramático en su existencia hay que extraerlo sudorosamente de su desierto expresivo, como el agua del Sahara. Jorge Luis Borges decía maliciosamente que Ortega y Gasset era un mal escritor y que hubiera hecho muy bien en encargar a un "negro" que pusiera en estilo aceptable sus curiosas ocurrencias. Entre los muchos discípulos de Gaos habrá sin duda un moreno que nos dé elaborada artísticamente la confesión del maestro. Desde fuera de la cátedra sólo podemos desearlo.

Nadie hasta el día de hoy ha aclarado suficientemente por qué la filosofía se presta tan adecuadamente a ser modulada, en su exposición, de manera autobiográfica. Es un hecho. Lo que opina Santayana, si se le rasca con acuciosidad, termina en una tautología, pues viene a decirnos sin más: la filosofía es una novela de aventuras personales, puesto que en sí misma, antes de ser expuesta por escrito, es una novela de aventuras. No señor. En temperamentos como el de Gaos, un crítico cae en la cuenta de que le costaba enormemente desprender sus delirios de los de los otros filósofos, de la historia entera de la filosofía, y que literal, aunque no literariamente, vivía en una per-

manente *folie-a-deux,* en una locura compartida y contagiosa. Gaos dice, en sus *Confesiones profesionales,* que se interesó por la historia de la filosofía desde una edad muy temprana, adolescente, y que éste su interés inicial "de entonces (1915) y hoy mismo (1953), no han hecho (mis lecturas y estudios filosóficos) más que ampliar, ahondar, remachar el dominio de la Historia de la Filosofía sobre mí" (pág. 27). Si según confiesa su propio hijo, el padre de Gaos era un escéptico "total y definitivo", ¿cómo es que en este punto esencial le iba a ser infiel y rebelde? Remató en escéptico, obediencia *a posteriori.* Gaos lo razonaba de esta manera, lo racionalizaba sería más vulgar decirlo así: "En suma, que he vivido como *la* verdad, por lo menos, la escolástica de Balmes, el neokantismo, la fenomenología, y la filosofía de los valores, el existencialismo y el historicismo... Aunque, no. Estos últimos ya no pude *acogerlos* como la verdad... Ya estaba escarmentado con la sucesión de las verdades anteriores... Pues, ¿a qué puede mover semejante sucesión histórica —*biográfica* de verdades, semejante sucesión *vivida,* mucho más que la sucesión del pasado *sabido* por la Historia; a qué, sino al escepticismo?" (pág. 34).

Supongo que este interés de Gaos por la historia de la filosofía no era objeto de burla por parte de su padre. En este terreno, que lo instalaba en el consolador escepticismo, idéntico al de su padre, se sentía y se sintió durante toda su vida, a resguardo de las iras paternales. Pero en cuanto a la Metafísica, ¿hasta qué grado le pesó la condena paterna? Obsérvese que las filosofías que Gaos aceptó como verdaderas, escolástica de Balmes, neokantismo, fenomenología y filosofía de los valores, eran las que profesaban como tales sus maestros españoles, sus padres espirituales, Zubiri, Morente y Ortega. En cuanto se soltó de ellos por su

transterramiento a México, el escepticismo le ganó la delantera. Era más congénita a la índole de su padre natural esta actitud filosófica.

Sólo puedo apuntar a vuela máquina algunas reflexiones sobre este giro en la vida de Gaos. Desde que se estuvo en América, no digo que dejó de ser devoto de sus padres espirituales, pero indudablemente ganó en independencia frente a ellos. Su doloroso afán de identificación paternal se desnuda en la página final de su librito *Dos ideas de la filosofía.* Es la culminación de esa *folie-a-deux* de que antes he hablado. En un gesto de confusión dice Gaos: "Ya no sé si tal idea que pienso, si tal razonamiento que hago, si tal ejemplo o expresión de que me sirvo, lo he recibido de *él,* se me ocurrió al oírle o leerle a *él,* o se me ocurrió aparte y después de la convivencia con *él"* (pág. 192). Ese reverencial y repetido *él,* alude a José Ortega y Gasset. Gaos no empleaba esta palabrita sin azoro. Recuérdese lo que comenta sobre las relaciones con su padre natural: "no me comporté siempre como *él* quisiera —y sin duda alguna, soy mucho peor padre que profesor" *(C. P.* pág. 76). El gesto de subversión más resonante de Gaos frente a Ortega fue la defensa pública, en periódicos, que hizo de Alfonso Reyes. Ortega había zaherido con estilete venenoso al gran mexicano. Calificaba sus actuaciones de "gestecillos de aldea". En cierta ocasión, le llevé a Gaos una revista peruana en que se había publicado la correspondencia de Manuel García Morente con agentes espirituales franquistas para arreglar su conversión al catolicismo y su acceso a la carrera sacerdotal. Gaos enmudeció. Nunca lo vi tan atrozmente apenado, en el sentido español y mexicano de esta palabra. Para mí, el paso de Gaos por América lo hizo volver derechamente al recuerdo de su padre natural, y creo que hasta em-

pezó a comportarse, escepticismo por delante, "como *él* quisiera".

Podría añadir otras cosas más a estas ocurrencias y recuerdos, pero mi artículo enfila hacia el libro, Leviatán que siempre me ha espantado. Me limitaré a señalar que lo que vivió Gaos en España, sobre todo en su juventud, en los tormentosos episodios de su filiación espiritual, abrigaba muchos gérmenes malignos de insinceridad intelectual que luego tuvo que lamentar y sufrir de una manera indecible. Por ejemplo: habla de la atmósfera *snob* de la Universidad española de entonces y dice: "En semejante ambiente ¿quién iba a soportar el bochorno, a desafiar las ingratas consecuencias materiales de no estar al día? Porque podían consistir en perder unas oposiciones" (pág. 32). ¡Estar al día! La divisa no contenía más indicación que seguirle los pasos al más reciente, y a la moda, de los filósofos alemanes. ¡Esos sí que eran gestecillos de aldea! Según dice Gaos, la sucesión de las novedades, el estar al día, tenía sus ventajas económicas. Si se dejaba de estar al día, se perdía el empleo. Junto con esta cadena de motivaciones de supervivencia, las otras de orden adhesivo, a la verdad o al escepticismo, no estaban en el mismo plano. Salvo que, transportado a otro medio, a México, "su patria de destino" (p. 7), las cosas ya no funcionaban como en España. Gaos estuvo de moda, por traer novedades, pero cuando dejó de estarlo, no por ello se le privó del empleo.

Lo interesante del caso Gaos consiste en rastrear qué tipo de pensamiento es el filosófico, que tiene la capacidad insólita de atraer a las ideas y pegarlas al papel matamoscas de una subjetividad. Poco a poco iremos viendo los retorcimientos que Gaos les hacía sufrir a las palabras para que dijeran adecuadamente su melosidad, lo que en alemán se dice su

Klebrigkeit, su condición de miel, de viscosidad. No digo que nos haya legado materiales riquísimos, pero aún en su estado de balbuceo tienen que ser interpretados, y, como ya he insinuado, inclusive su estado físico coloidal, ni líquido, ni sólido, es un indicio precioso de la clase de pensamiento que era el suyo. ¿Sólo el suyo?

No se pierda de vista que es la filosofía —precisamente la filosofía— el campo cultural en que más peso de atracción gravitoria tiene la idiosincrasia personal, en que su eliminación es lo más trabajoso que quepa imaginar. Y Gaos suscitó en su Confesión este problema, con una agudeza alucinante, aunque las muestras en que patentizó su presencia no son lo que llamaríamos literariamente suculentas. Tampoco los síntomas de un caso atractivo son necesariamente artísticos. No sabemos si su dramaticidad la deben al analista más bien que a su productor.

En alguna parte dice Freud: "La filosofía es la disciplina en la que mayor papel desempeña la personalidad del hombre de ciencia" *(O.C. T.* II, p. 882). No hay en toda su obra ni el menor indicio de una prueba de su aseveración. Hay que aceptar lo que dice por simple vía de autoridad. *Magister dixit.* Tampoco Gaos llegó, a mi parecer, a probar que la filosofía es confesión personal, ni Santayana, pero en cambio lo vivió así y lo dejó balbucir en sus escritos. Hay que atenerse a ellos para extraerles enseñanzas.

Nos habíamos quedado en la retahíla obsesiva: vocación, profesión, decepción, obstinación, reflexión y exposición. Es obvio que para Gaos el ingreso al profesionalismo no contaba entre los elementos decepcionantes de la filosofía. Tan es así que, en la dedicatoria a Portilla, le desea, y pronto, que no se limite a vivir la filosofía, sino que la "filosofe". ¿Y qué quería decir

filosofarla sino practicarla bajo la prestigiosa forma de la docencia? ¿Y qué prueba más contundente hay de que para Gaos la docencia era capaz de sobrevivir a la decepción que su propio ejemplo de 46 años de ejercicio en la cátedra? ¿Enseñar filosofía durante 46 años a pesar de estar decepcionado de ella? ¡Vaya para aguante de este hombre, vaya para arquetipo de obstinación! Indudablemente que su ejercicio estaba "más allá del principio del placer" y cerca de la pulsión repetitiva, obstinada y mortuoria.

Gaos, que tanto sabía de historia de la filosofía, no podía ignorar que la filosofía no siempre está ligada en su ejercicio a la cátedra. Aunque, replicaba, "a partir de Kant mismo y hasta el día de hoy, son los máximos filósofos, profesores de Universidad, logrados y de éxito o frustráneos o fracasados como Schopenhauer, Feuerbach, Marx, Nietzsche — pero no sin excepciones tan notables como las de Comte y Kierkegaard" *(D. F.,* pág. 437).

Cuando tracé la semblanza de José Gaos, subrayé que en él se daba una rara combinación de deber y muerte, de deber ser su muerte. En la vocación filosófica descubre Gaos que la filosofía es un saber para la muerte. En este sentido, ¿por qué le iba a decepcionar? No creo que Gaos la hubiera rechazado, se hubiera decepcionado de la Filosofía por ser, sólo y únicamente, un saber para la muerte. Su decepción no venía de este lado. Un vitalista puede sentir azoro de la filosofía por su cualidad mortuoria, crepuscular. "El ave de Minerva despliega sus alas a la caída de la tarde", dijo Hegel. Pero Gaos saludó en Heidegger al "valiente" que había vuelto a introducir, como en sus orígenes, la convicción de que la filosofía tenía que ver entrañablemente con la muerte. En su librito sobre *Dos ideas de la filosofía,* hay un enorme volumen de

inspiración y de repetición de opiniones que son de Heidegger. Gaos sólo quería ver lo que en sus páginas trasudaba de Ortega. Pero le decía más Heidegger. Esto para mí es evidente.

No podemos conformarnos con registrar el consejo, o definición, de que la filosofía es un saber para la muerte. Lo curioso es que a ese saber se le equipare con un saber de cátedra. Por un giro extraño, la cátedra asume los caracteres de una capilla o de un sepulcro. Al convertirse en profesión universitaria, la filosofía no exhibe, como antes dijimos, una deformación profesional, sino que hace profesión de una deformación, como lo es la predilección por la pulsión de muerte. No se negará, ni Santayana lo negaría, que este avatar "novelesco" de la confesión filosófica de Gaos es muy apreciable, y que si lo hubiera dicho de una manera literariamente elocuente, hubiera causado estupor y regocijo entre sus oyentes. El milenario saber para la muerte viene a convertirse en el ingreso a un cuerpo docente. Este rasgo se parece a lo que los alemanes llaman el filisteísmo. Creo que fue Federico Schlegel, quien gustaba mucho de ironizar sobre el filisteísmo de los alemanes, el que forjó el cuento del burgués que va a un remate de muebles y que, como dos camas se las dan casi al mismo precio que una, resuelve llevárselas, pensando en que mañana, cuando se case, tendrá resuelto el problema de su alcoba matrimonial.

No menos gracioso es que Gaos, influido por su preceptor alemán Martín Heidegger, haya convertido su vocación a la filosofía en profesión a ella de por vida, de por vida en la cátedra, dedicado, semestre tras semestre, durante 46 años, a enseñar o trasmitir el saber para la muerte. ¡Lo que le hubiera dicho —o hecho— Kierkegaard, la "excepción" de filósofo moderno que

no fue profesor, de haber sabido acerca de esta resolución heroico filistea de prepararse para la muerte! La decisión de esperar la muerte en sedentarismo magistral, a lo largo de cuatro decenios, fue una obstinación ciertamente poco común. Al final de su vida, cuando la muerte ya lo rondaba bajo la forma de enfermedad y no de saber, Gaos no era insensible a estos rasgos cómicos de la filosofía como confesión personal. De su admirado Nietzsche —del que "no pasaba año sin leer por lo menos uno de sus libros, como ejercicio ascético de estilo", solía decirme Gaos—, de Nietzsche escribe en 1960, como si se retratara a sí mismo: "En los cuartitos de las modestas pensiones burguesas suizas o italianas por las que rodaba con su sueldo nada sobrado de profesor jubilado, estaba convencido de que lo que escribía, con la dificultad del miope cegato, en aquellos sus cuadernos de escuela para niños, o de contabilidad de tenderos, dividía la historia universal en dos eras. Y esto era antes de volverse loco del todo e identificarse con Dionisios o el Anticristo" *(D. F.,* pág. 443).

Vocado a la filosofía, o bocado para la filosofía y entregado a ella profesionalmente, ¿cómo se insinúa la decepción de que habla tanto Gaos en sus confesiones? Repetimos que no se debe a que se descubra que la filosofía es un saber para la muerte y no para la vida. Esto para los necrófilos tendría que ser más bien regocijante, inconscientemente satisfactorio. Por eso su obstinación en ella, aunque superficialmente hagan valer en contra de la profesión elegida y practicada con puntualidad toda clase de ironías, maldiciones y denuestos. La decepción consiste más bien, en comprender que si en la filosofía hay una encarnación de la voluntad de dominio, sus efectos se quedan confinados al reino de la fantasía, mientras que el mundo

real sigue siendo una fierecilla indómita que tira por su camino de perdición sin importarle las advertencias del filósofo. ¿En esto cifraba Gaos la decepción que procura la filosofía?

En muchos pasajes de su confesión, así lo deja ver sin tapujos. He aquí uno de ellos, abrupto por sus quebraderos de asociación: "Príncipe es, pues, el primero y principal, el dueño y señor. Principio es — un príncipe abstracto, pero todavía primero y principal, dueño y señor. ¿De qué? De lo *"principado"* por él. *Principio* es esencialmente *principio de* — de lo principado por él. Cuando los "principios" son los verdaderos, los literales "principios", los *"primeros* principios" expresión perfectamente pleonástica, son los principios de — *todo* lo demás. Ahora bien, los filósofos son los hombres de los principios, los conocedores y dueños de éstos, y por medio de ellos, de todo lo demás, pero particularmente de los demás hombres, sus congéneres, más interesantes de dominar que la naturaleza misma — para los hombres afanosos de dominación, los *"hombres de poder"*. Cuando *el* principio es el sujeto trascendental mismo, o, más que el mero conocedor de él, el creador de él, y consiguiente dueño de él, o el aniquilador de él y no menos dueño de él — el filósofo es, o el sujeto trascendental mismo, o, más que el mero conocedor de él, el creador de él y consiguiente dueño de él, o el aniquilador de él y no menos dueño de él — y por medio de él, o incluso de la aniquilación de él, de todo lo demás" (páginas 440-441).

Enfrentados a esta parrafada, no se necesita mucha perspicacia para divertirse, con el filósofo, y no a costas del filósofo, de su evidente pensamiento disociado, fluctuante entre lo abstracto y lo concreto. En muchos diálogos con sus pacientes parafrénicos, Eugen Bleuler parece hacerlos hablar como filósofos. Por ejemplo en

éste: "¿Se siente muy desdichado?" —"No". — "¿Algo pesa mucho en su alma?" —"Sí. El hierro es pesado" *(Demencia Precoz,* pág. 26). El tránsito del sentido metafórico de la palabra pesado, al físico y concreto, nos puede dejar sorprendidos.

El escrito de Gaos puede parecer, a primera vista, y para los legos en filosofía y mal estilo, confuso, extravagante, incorrecto y quebrado. Aunque en el trozo de confesión que hemos transcrito, Gaos no pierde de vista ni por un momento que la asociación entre "principio" y "príncipe" significa pasar de lo abstracto a lo concreto, la mantiene por pura similitud etimológica, juega con ella, se divierte con ella; la combina incluso creando el neologismo del filósofo como "príncipe abstracto"; pero por verbal que sea su sombra de dominio, la afirma, burlándose de lo real, al añadir que es "dueño y señor", y un poco antes subraya, conforme a su peculiar manera alusiva: *"patriarcas* al frente, en sentido propio y figurado, de sus familias, esclavos y rebaños" (pág. 440). Por muy vigilada, pues, que esté la confusión entre lo abstracto y lo concreto, y aunque le sea consciente que la asociación se debe más a un descarrío verbal que a una historia —en el principio eran los filósofos como dueños y príncipes de los principios—, Gaos la conserva como comodín o trampolín de que se sirve para ir tramando la maraña de sus ondulaciones pensantes. De modo que intencionadamente, la aproximación por el mero sonido de algunas letras, por la aliteración de las dos expresiones "filosofía ciencia de los *prin*cipios" y "filósofo *prín*cipe de todos los hombres", el repiquetear de *prin* se ostenta con el sello de lo extravagante y de lo insípido. ¿Podría haberse omitido este ripio y no dejarse arrastrar a lo que les parecerá a muchos puras niñerías? Se tiene que conceder que esta manía, este tic lingüístico,

¿es un bien demasiado precioso para los filósofos como para que se decidan a sacrificarlo en beneficio de los profanos? Ortega y Gasset dijo que la filosofía era la sensualidad de acariciar raíces: el deleite por las etimologías. Este puente circense entre lo abstracto y lo concreto, es el camino real del filósofo, su fantasía de dominio y de claudicación.

Sería perezoso invocar en este caso la sobada noción de magia y retraducir todo el párrafo de Gaos como si dijera que un hechicero, por medio de palabras, pretende dominar a los hombres. Estoy seguro de que Gaos al escribir su enrevesado pasaje, no pretendía concluir que en el filósofo pervive el atavismo del mago, sino simplemente que en ese juego de tobogán, que maneja el hombre normal, se echan al fuego de la fantasía, palabras concretas mezcladas con significaciones abstractas o metafóricas de las mismas; hay un *divertimento,* o malicia, o socarronería, o juglaría que se hace funcionar para apantallar al lego. El esquizofrénico no percibe que pasa del significado abstracto de las palabras a su significado concreto, ve lo concreto, y nada más. Si se le dice: "Más vale pájaro en mano que ciento volando", preguntará: "¿En qué mercado?". El mecanismo mental del filósofo es otro muy distinto, en reversa, y nadie lo ha expusto de mejor manera que Carlos Marx en el prólogo a su libro *La ideología alemana.* Cito, con un ligero retoque, por la traducción de Wenceslao Roces: "Un hombre listo dio una vez en pensar que los hombres se hundían en el agua y se ahogaban simplemente porque se dejaban llevar de la *idea de la pesantez.* Tan pronto como se quitasen esa idea de la cabeza, considerándola, por ejemplo, como una idea nacida de la superstición, como una idea religiosa, quedarían sustraídos al peligro de ahogarse. Ese hombre se pasó la vida luchando contra la ilusión de la

pesantez, de cuyas nocivas consecuencias le aportaban nuevas y abundantes pruebas todas las estadísticas. Este hombre listo era el prototipo de los nuevos filósofos revolucionarios de Alemania" (pág. 11-12).

¿Intentó alguna vez Gaos quitarse de la cabeza, o quitársela a las cabezas de ganado de otros, la idea de que la filosofía como ciencia de los principios no tenía que ver nada con el dominio como principado real sobre las vidas y haciendas de los hombres? En el párrafo que hemos transcrito, ¿podría pensarse que manteniendo la comunicación entre *principio y príncipe,* el filósofo se asegura en la fantasía un dominio total sobre los hombres? ¿Cómo se puede ser tan infantil de cifrar en esta simplona combinación de sonidos, *principio-príncipe,* el afán de dominio de la filosofía y del filósofo? Sin embargo, durante más de 29 años, Gaos la manejó y la exhibió ante su auditorio con monótona convicción. Entre su libro *Dos ideas de la filosofía,* que es de 1940, y su otro libro, *De la filosofía,* que es de 1960, la obsesiva asociación pervive como definición de la psicología del filósofo.

La misma asociación, con caracteres aún más extravagantes, ocurre en el pasaje que comentamos, cuando Gaos introduce la noción de ego. Recuérdese lo que decía Santayana: "ni uno solo de sus términos (de la filosofía inglesa o alemana), ni una sola de sus conclusiones tiene el menor valor científico" (pág. 53). ¿Qué es para la ciencia el "ego trascendental"? Nada. Desde luego que no tiene que ver ni con el "yo ideal", ni con el "ideal del yo" de que hablan los psicoanalistas. Gaos asocia: principio príncipe —sujeto empírico— sujeto trascendental. El ego empírico del filósofo se confunde, se identifica con el ego trascendental. Pero esto está mal dicho. Según Gaos "el principio" viene a ser "el sujeto trascendental mismo"; la ciencia de los

principios coincide con la ciencia del yo, el "principio", o "príncipe", no se limita a reconocer al ego trascendental, sino que lo crea. Lo demás fluye con consecuencia delirante: "el creador de *él,* y por consiguiente dueño de *él,* o el aniquilador de *él* y no menos dueño de *él* — y por medio de *él,* o incluso de la aniquilación de *él,* de todo lo demás (pág. 441).

¿Este principesco y principal ego trascendental, era para Gaos, Dios? Desde luego que no. En primer lugar ese yo —entiéndase: José Gaos— era más poderoso que Dios, pues a la vez que podía crearse, podía aniquilarse; ocurrrencia de aniquilación que si Dios existiera no le vendría en gana ejecutar. Señor del ser y de la nada, el ego crea, se crea, destruye, se destruye, se vuelve a crear o a destruir, a su arbitrio, a todo y a todos los demás.

Los lectores se preguntarán, esta vez con impaciencia y ya no más curiosidad, si se trata de un delirio o de una caricatura. ¿Esto ha sido inventado por Gaos, o lo ha vivido de alguna manera en forma alucinatoria? ¿En la práctica incesante y durante decenios de su *folie-a-deux,* de su diálogo con los filósofos de Tales a Heidegger, ha extraído este producto fantasmagórico como trasunto novelesco de lo que les acontece en su intimidad a los filósofos? Es muy difícil responder en uno u otro sentido. Hay párrafos de Gaos en que da a entender que toda esta parafernalia es una humorada. Por ejemplo: "La quizá sólo broma o ironía platónica de que los gobernantes fuesen filósofos o los filósofos gobernantes nunca se ha realizado, por incompatible con la naturaleza del filósofo y la del político" (pág. 443). O sea, que la asociación, por simple sonido inicial idéntico de *prin*cipio y *prín*cipe es una broma... *quizá.* En posesión de un saber como Gaos supone que sería la filosofía, ¿a qué filósofo le vendría en gana

—a qué precio— ofrecérselo a un político? *La carta séptima* de Platón estará siempre ahí como recordatorio de este complejo problema de las relaciones entre filósofo y político. Gaos se despacha el asunto con una soberbia displicencia: "Se imaginan ustedes si un dictador como los de nuestros días fuese dueño y señor *también* de los principios, de las ideas; han hecho, hacen hasta monstruosidades por lograrlo, pero... *"non serviam"* les dice a ellos también cada uno de los diablos" (página 443). Por diablos entiende Gaos a los filósofos.

No creo que se pudiera entresacar un párrafo más instructivo sobre las ambigüedades en que confina la imaginación de Gaos sobre el filósofo. En él parece decirnos que *sí* existe un saber de los principios, una filosofía con todos los caracteres con que la ha enunciado en sus delirios, pero que el "diablo" se la reserva para sí mismo y que no la pondrá jamás al servicio de los políticos.

Es hora ya de abandonar el confesionario. Las tinieblas vuelven a cubrirnos. Descendamos a elucubraciones menos "violentas" en ademán de cortés despedida. Gaos relata el siguiente diálogo con Ortega: "Una noche, en la tertulia de la *Revista de Occidente.* No sé cómo, en el curso de la conversación, vine a mentar a mis hermanos. —¡Cómo!, saltó Ortega, ¿pero tiene usted hermanos? —Sí, don José... ¿no lo sabía? ¿No he tenido ocasión de decírselo nunca?... Soy el mayor de nueve hermanos — vivos, porque hemos sido, o debido ser, hasta quince... Pero, si tiene usted psicología de hijo único — y me miraba con una su mirada que calaba hasta el fondo, porque venía de profundidades. —Pues don José, no deja usted de tener razón; tiene usted más que razón. Pues aunque soy el mayor de tantos hermanos, no me crié con

ellos, ni con mis padres, sino solo, con mis abuelos maternos de manera que bien puedo tener psicología, no ya de hijo único, sino de nieto único, que puede que sea más... —Pocas veces me impresionó más la sagacidad de Ortega; y otro tanto ha vuelto a impresionarme, cada vez que he recordado el caso, aún ahora mismo" *(C.P.,* pág. 139-140).

Gaos entiende que ser hijo único, o nieto unico, quiere decir la vivencia agudizada de la soledad humana. No dejaba de percibir con nítido "insight", que de su peculiar condición filial arrancaba buena parte de su manera de entender la filosofía. Pero no parece haberse dado cuenta que la relación con el padre jugaba aquí, también, su papel, y que le daría un contenido aún mayor a su confesión filosófica de toda la vida. "En realidad —decía Freud— el niño no elimina al padre sino que lo exalta" *(O.C., T. III,* pág. 468). Tras de su fantasía demonológica, Gaos deja ver con alma ingenua, que en toda su vida no buscó otra cosa que reelaborar una paternidad a la medida de sus deseos. Trabajo le costó, y más a sus lectores, pero consiguió el anhelado encumbramiento aunque de través: *"Flectere si nequeo superos, acheronta movebo".*

POSTDATA

GAOS Y LA MUERTE

I

COMO HOMENAJE a José Gaos, que murió el 10 de junio de 1969, la revista DIALOGOS, en su número 28, publicó unas REFLEXIONES LITERARIAS del finado filósofo y los PRIMEROS INTENTOS DE UNA BIOGRAFIA DE JOSE GAOS, que la profesora Vera Yamuni —su albacea literaria— ha enhebrado, utilizando, meritísimamente, "un número muy reducido de poesía" (p. 5), que descubrió entre los escritos inéditos del desaparecido maestro. Lamento mucho no haber conocido antes estos textos, cuando redacté mi largo ensayo, JOSE GAOS: PERSONALIDAD Y CONFESION, en CUADERNOS AMERICANOS. Naturalmente que el comentario que van a juzgar mis lectores en esta página de la REVISTA AMERICA, se atiene a otras líneas de interpretación muy alejadas de las de Vera; matizando, corrigiendo o confirmando, nada más, lo que sostengo en el aludido ensayo.

He afirmado que Gaos era un sobreviviente. La confirmación más evidente de este aserto son las siguientes líneas del propio Gaos: "Como no espero nada, nada más que la nada, la vida que me queda ya no es más que memoria; ni menos que memoria satisfecha" (1959). He desatado de su incómoda e insignificante forma versicular estas confesiones, para darlas como aceptable prosa. Convendría, pues, matizar mi sustantivo escueto con un adjetivo: Gaos fue un sobreviviente satisfecho. No se cómo me pasó inadvertida esta condición de su sobrevivencia. Efectivamente, por aquella época, 1959, solía recordar con nosotros, tres de sus discípulos más asiduos y pacientes en escucharlo, sus andanzas de mocedad, con la delectación de una abuelita a la que todavía excitan las picardías de las venerables zarzuelas madrileñas. Así era la memoria satisfecha de Gaos.

También he dicho que Gaos sentía y practicaba ligados, de una manera muy peculiar, el deber y la muerte. Oigamos lo que decía en 1966, tres años antes de su fin y término: "La muerte estrecha su cerco de días. De mi labor *minora* las proporciones, pero no la perfección". Tal vez la ilusión en que se dejaba mecer mi maestro, consistía en suponer que la perfección, y no la proporción de su obra, quedaba intocada por la cercanía de la muerte. No amenguó el volumen de su producción; pero en cuanto a la perfección de la misma, por lo menos formal, no me parece que hubiera acusado progresos a lo largo de su larga vida. Siempre fue perfecto en su inmadurez expresiva por escrito; no oralmente, en que también tuvo, desde siempre, una madurez perfecta. De modo que este párrafo hay que interpretarlo, a mi entender, de la siguiente manera: la muerte me impide dar clases con la abundancia que yo quisiera, pero no me resta nada en cuanto a per-

fección oral de transmisión de mis confesiones. Lo escrito era otro cantar en que tenía que ver la muerte, aunque no comprendo de qué manera lo hacía perversamente incorrecto.

En sus REFLEXIONES LITERARIAS, leo este párrafo: "El ocio o la urgencia, la despaciosidad o la prisa con que se escribe, determinan el estilo. Es menester tiempo sin límites para demorarse y gozarse en redondear cláusulas y adornarlas. Quien no tiene tiempo que perder o no quiere perderlo, escribe cortado, conciso, escueto —aforístico" (p. 4). La premura que le imponía a Gaos la muerte, lo hubiera tenido que llevar necesariamente a un estilo como el de Tácito. Pero el suyo no era así. Hablando no era aforístico, ni conciso, ni escueto, ni cortado. Escribiendo, tampoco lo era. Gaos confundía incorrección con concisión. Era prolijo, y por tanto confuso, repetitivo. No resolvía el problema de muerte y estilo; de un estilo correspondiente a la proximidad de la muerte, aunque oteaba que el secreto apuntaba hacia el aforismo.

II

En esas mismas REFLEXIONES, que he citado, hay un diagnóstico sorprendente en agudeza sobre su propio caso: "Aquella España religiosa hasta la anormalidad de la vida individual y colectiva; una *"hagiopatía"* individual y colectiva digna de estudios filosófico —religioso psicopatológico" (p. 3). Ese español sobreviviente, y satisfecho, de que antes he hablado, era indudablemente un *"hagiópata"*; un paciente de la psicopatología de la vida religiosa: José Gaos. Pero, ¿era vida o muerte?

Siempre he vacilado al pensar que Gaos era un necrófilo. Sin embargo hay textos que parecen confir-

marlo: "Por pecho, espalda, hombro, siento *acariciador* el tanteo de *Su* mano antes del estrujón" (p. 6). Ese *Su,* no es Dios, sino la muerte. Y en otra parte: "Cantan los gallos sin prisa, se acerca el día, sin prisa y calma pisa, la Muerte ya tan cerquita" (p. 6, 1959).

Pero en otro de sus versos le pide, esta vez sin tapujos, a Dios y no a la muerte: "Y pues me has dado esta vida, que dichoso llevo aquí, te pido me la prolongues, cuanto hombre puede vivir. Lo imposible no te pido: otra vida tras morir" (p. 6). Indiscutiblemente en este "hagiópata" que era Gaos, Dios y la Muerte entran como personajes intercambiables, y, en definitiva, si de alguno no se está seguro es de Dios, no de la Muerte. Vera Yamuni comenta: "El problema religioso para él (para Gaos), es el problema del bien y el mal en el hombre, aunque no hubiera inmortalidad del alma ni existiera Dios" (p. 6). Es restarle la originalidad debida llamar a esta moral laica o humana, religión o religiosidad. Gaos lo expresaba más adecuadamente con su neologismo: *hagiopatía.* Esa otra santidad laica —lugar común— convendría a un miembro de la Institución Libre de Enseñanza, pero no a un disidente mortuorio de la Escuela de Madrid, como fue Gaos.

Yo no atino a ver en los versitos de Gaos más que una especie de mimo, o de gesto sacramental, como ciertas representaciones del excelente Miguel Sabido sobre María Egipcíaca. Estas líneas me recuerdan más lo que dijo Antonio Caso cuando agonizaba ("Ahora voy a saber la verdad") que la concesión a lo inexplicable de Goethe: "Nada espero, y no temo a la nada, confiando morir en la calma reverente del Misterio" (p. 6). Este misticismo a lo Amado Nervo y a lo Enrique González Martínez, es realmente platillo de otra época. Prefiero oír exclamar a Gaos, con su in-

fantilismo de marinero. "Me siento capitán, de un barco que va a hundirse en un mar en calma" (p. 6). Y hasta me hubiera agradado más oírle rematar diciendo: "de indiferencia; como viejo lobo de mar prolífico en inutilidades".

Pero, en fin, ya con la ronda de la muerte, a tres años de su acoplamiento con ella, le cantaba a Dios: "Dios, de quien he recibido lo que es cierto no me di, recibe las que te doy de corazón, gracias mil" (p. 6). Esto me explica que el día de su entierro haya autorizado que se celebraran, de cuerpo presente, exequias religiosas en la capilla del Cementerio Español y ante su tumba abierta.

Terminaré comentando uno de sus juicios literarios sobre Rimbaud. Dice: "un adolescente anormalmente casi de los "men without women"; pobre o anormalmente humano y por ello poco interesante, para mí al menos" (p. 4). Gaos habla aquí como un legionario español que en un burdel del Cercano Oriente hace valer su hombría fin de siglo. Para mí hay historias, precisamente como las de Rimbaud y Verlaine; Gide, Wilde, o cuentos como La Muerte en Venecia de Thomas Mann y Billy Bud o Bartlebey de Herman Melville, que son lo más normal y ricamente humanos; historias o cuentos de hombres, de puros hombres. Platón le repugnaba a Gaos por "ascético". Todo esto, como su misticismo, hoy nos suena a prejuicios más que a salud. Después de todo, en nuestro mundo, las minorías eróticas somos los *heterosexuales*. Gaos se sobrevivía.

Terminó de imprimirse en los talleres de
Gráficos ERS, Trabajadoras Sociales 25
México 8, D.F.
La edición en tiro de 2000 ejemplares,
estuvo al cuidado del autor y de
Rogelio Villareal.
Se imprimieron 20 ejemplares fuera de
comercio en papel Malinche Vellum.